MEMORIE
DELL'ACCADEMIA DELLE SCIENZE DI TORINO

SERIE III, TOMO 5,
e dell'intiera collezione Tomo 116.

PARTE SECONDA:

CLASSE DI SCIENZE MORALI, STORICHE E FILOLOGICHE

TORINO
ACCADEMIA DELLE SCIENZE
1963

INDICE DELLA PARTE SECONDA

DEL TOMO 5, SERIE III

CLASSE DI SCIENZE MORALI, STORICHE E FILOLOGICHE

[* Pagine dell'estratto e ** pagine del Tomo, poste in calce fra ( )].

RELAZIONE

LETTA ED APPROVATA NELL'ADUNANZA DEL 14 MAGGIO 1959
SULLA MEMORIA DI UBERTO SCARPELLI INTITOLATA

CONTRIBUTO ALLA SEMANTICA DEL LINGUAGGIO NORMATIVO

La Commissione costituita, nella seduta del 20 aprile 1959 (Classe di Scienze storiche, morali e filologiche), per esprimere un parere sulla memoria presentata dal prof. Uberto Scarpelli, *Contributo alla semantica del linguaggio normativo*, e composta dai prof. Grosso, Abbagnano, Bobbio, ha l'onore di presentare ai soci della Classe il seguente giudizio:

Lo studio dello Scarpelli è dedicato a una indagine sulla struttura della definizione nel linguaggio giuridico e consta di due parti, la prima delle quali riguarda il problema della definizione in generale, la seconda svolge specifiche ricerche sulla struttura della definizione delle principali categorie di concetti giuridici. Per la sua ricerca, l'autore si vale dei più perfezionati strumenti di indagine logica e linguistica, elaborati dalla filosofia analitica contemporanea; e se ne vale, non soltanto con perizia ma anche con quella cautela critica che permette di distinguere ciò che è utilizzabile e ciò che non è, nel passaggio dalla logica delle proposizioni descrittive a quella delle proposizioni normative. Egli accetta dal Carnap la distinzione tra definizione diretta e definizione condizionale, e si vale di quest'ultima per spiegare, in polemica con alcuni recenti studiosi (Hart, Ross), di qual tipo siano le definizioni dei concetti giuridici qualificatori, come negozio giuridico, diritto soggettivo, persona giuridica, obbligo. Ma rifiuta dell'empirismo radicale il principio di verificazione, accogliendo la distinzione tra principio di verificazione in senso stretto e principio di significanza che permette di non escludere dal linguaggio significante il linguaggio normativo. Per lo studio di quest'ultimo, ricorre alla distinzione proposta dallo Hare tra una parte frastica di ogni proposizione, comune tanto alle proposizioni descrittive quanto alle normative, e una parte neustica, diversa nelle prime e nelle seconde: distinzione che permette di isolare in ogni proposizione normativa ciò che è e ciò che non è suscettibile di analisi logica. Nelle applicazioni che lo Scarpelli fa degli schemi euristici elaborati nella prima parte allo studio di concetti giuridici fondamentali come negozio giuridico, diritto soggettivo, persona giuridica, obbligo, dovere, mostra, oltre alla sua preparazione di logico, una buona conoscenza della teoria generale del diritto e della dogmatica giu-

ridica; e ciò gli permette di recare alcuni interessanti contributi al chiarimento di problemi tradizionali in cui molte difficoltà e molte soluzioni insoddisfacenti sono derivate da scarsa consapevolezza linguistica e dalla non esatta nozione della natura logica del problema.

In complesso, la Commissione ritiene che il lavoro dello Scarpelli, sia per la novità della ricerca, sia per la preparazione con cui è condotto, sia per l'interesse di alcuni risultati raggiunti, meriti favorevole apprezzamento, e pertanto propone che sia accolto tra le Memorie di questa Classe.

La Commissione

GIUSEPPE GROSSO
NICOLA ABBAGNANO
NORBERTO BOBBIO

CONTRIBUTO ALLA SEMANTICA DEL LINGUAGGIO NORMATIVO

Memoria di Uberto Scarpelli
presentata dal Socio corrisp. Norberto Bobbio
nell'adunanza del 20 Aprile 1959

Riassunto. — *L'autore stabilisce i principî di una teoria empiristica della definizione dei concetti designativi; affronta, dandogli soluzione affermativa, il problema della applicazione di tale teoria al linguaggio in uso normativo; completa la parte preparatoria con indagini sulla semantica e sulla logica delle norme e sulla natura del linguaggio in uso normativo. Passa quindi a studiare la struttura della definizione dei concetti designativi impiegati nel linguaggio in uso normativo, classificati in tre categorie, con particolareggiata discussione di alcuni esempi, tratti quasi tutti dal linguaggio giuridico: «negozio giuridico», «diritto soggettivo», «persona», «obbligatorio», «vietato», «lecito», «dovere», «norma», «ordinamento» etc..*

PREMESSA

Il contributo alla semantica del linguaggio normativo, che mi propongo di dare in questa monografia, consiste in una indagine sulla struttura della definizione dei concetti designativi, esclusi i nomi propri, impiegati nel linguaggio in uso normativo (« concetto » chiamo la classe delle espressioni linguistiche sinonime). Si possono distinguere, nella monografia, due parti, la prima concernente i fondamenti della teoria della definizione di quei concetti, la seconda dedicata a specifiche ricerche sulla struttura della definizione di quei concetti, classificati in alcune grandi categorie.

Il lavoro si apre con i lineamenti di una teoria empiristica della definizione dei concetti designativi. La definizione viene qui teorizzata come regola d'uso di una espressione linguistica sulla base di primitivi correlati a dati elementari di esperienza: distinguo e studio due specie di definizione, la definizione diretta e la definizione condizionale. La teoria empiristica della definizione è stata elaborata nella filosofia empiristica contemporanea a proposito del linguaggio in uso conoscitivo; io affronto quindi il problema se essa si applichi anche al linguaggio in uso normativo, previa discussione della distinzione tra questo uso del linguaggio e l'uso conosci-

tivo. Alla soluzione affermativa pervengo attraverso una discussione del principio fondamentale della semantica empiristica, il « principio di verificazione », e la distinzione tra un « principio di significanza », valido anche per il linguaggio in uso normativo, e un « principio di verificazione » in senso stretto: la teoria empiristica della definizione è connessa al principio di significanza e pertanto si applica, con le opportune modificazioni e integrazioni, anche al linguaggio in uso normativo. La parte relativa ai fondamenti è completata da uno studio della struttura semantica delle norme, in comparazione con la struttura semantica delle asserzioni, e delle relazioni logiche tra norme e asserzioni; nonché delle ragioni per cui il linguaggio in uso normativo è di regola un linguaggio non formalizzato, e come tale nella monografia viene considerato.

Le specifiche ricerche sulla struttura della definizione dei concetti designativi impiegati nel linguaggio in uso normativo riguardano in primo luogo i concetti con cui si designano cose, proprietà e relazioni di fatto, non qualificate secondo norme o valori. Le definizioni di questi concetti hanno la stessa struttura delle definizioni dei concetti della stessa specie, impiegati nel linguaggio in uso conoscitivo: può trattarsi di definizioni dirette o di definizioni condizionali. Mi occupo quindi della struttura della definizione dei concetti qualificatori: si tratta, secondo me, di speciali definizioni condizionali, che pongono tra le condizioni d'uso dei concetti definiti il combinarsi con certi risultati di norme e asserzioni. Definizioni condizionali sono a mio avviso anche quelle del concetto che esprime la funzione delle norme, il concetto di dovere, e dei concetti dell'ultima categoria presa in esame, i concetti operanti a livello metalinguistico. Le ricerche contenute nella seconda parte sono svolte con particolareggiata discussione della definizione di alcuni concetti, scelti quali esempi delle varie categorie, e tratti quasi tutti dal linguaggio giuridico: « negozio giuridico », « diritto soggettivo », « persona » (nel significato giuridico), « obbligatorio », « vietato », « lecito », « dovere », « norma », « ordinamento » etc..

Tali sono i temi principali di questa monografia; trattando dei quali ho dovuto affrontare molte questioni correlate. In altro lavoro conto di proseguire nelle indagini sulla definizione dei concetti designativi impiegati nel linguaggio in uso normativo, studiando perché e come la definizione viene adoperata da chi produce norme, da chi le interpreta, da chi delle norme fa scienza; e ciò con particolare riguardo alle norme giuridiche. Qui, com'è fatta la definizione; là, come si usa. Lo studio della struttura della definizione è comunque di per sé abbastanza complesso e impegnativo perché valga la pena di presentare in modo autonomo alla critica i risultati cui in esso le mie forze mi hanno consentito di giungere.

Le mie ricerche sulla definizione sono condotte all'interno di quell'orientamento, comune, pur in grande varietà e molteplicità di sviluppi,

a larga parte della filosofia del linguaggio contemporanea, che ha per caratteristica il considerare il linguaggio quale istituzione culturale, quale prodotto e fattore della cultura umana, condizione, come dice Dewey (1), del formarsi e del trasmettersi delle attività non puramente organiche e dei loro risultati. Per il modo in cui, entro un simile orientamento, possono essere inquadrate le scienze biologiche, psicologiche e sociologiche e le scienze formali del linguaggio rinvio alla teoria della semiotica e alla sua partizione in pragmatica, semantica e sintattica, prospettate da Charles Morris e Rudolf Carnap nel volume primo, numeri 2 e 3 della *International Encyclopedia of Unified Science* (2). La pragmatica studia i fenomeni biologici, psicologici e sociologici che accompagnano l'uso del linguaggio. Sul piano della pragmatica il significato viene concepito come la capacità, che i segni linguistici hanno, di suscitare in differenti persone attività differenti, collegate e coordinate nelle relazioni sociali, capacità costituita da processi di condizionamento onde sono derivate associazioni tra segni e abiti di comportamento. Gli abiti di comportamento non sono associati ai segni nel loro mero aspetto materiale di suoni, figure etc., ma ai segni in quanto usati in relazioni regolari con le cose e con altri segni, relazioni rilevabili in ogni concreta situazione di impiego dei segni stessi. La semantica si occupa, in modo descrittivo o prescrittivo, delle relazioni regolari tra i segni e i loro designati, facendo astrazione dai fenomeni biologici, psicologici e sociologici che l'uso dei segni precedono o seguono. La sintattica astrae così da quei fenomeni come dalle relazioni tra i segni e i designati e tratta, in modo descrittivo o prescrittivo, soltanto delle relazioni tra i segni all'interno di un linguaggio. Sul piano della semantica e della sintattica il significato viene concepito appunto come relazione regolare tra segni e designati e tra segni e segni. La definizione, come regola d'uso di una espressione linguistica, determina il significato nel senso della semantica e della sintattica. La teoria della struttura della definizione dei concetti designativi impiegati nel linguaggio in uso normativo, svolta in questa monografia, appartiene alla semantica; sarà invece un'indagine di tipo pragmatico quella sull'uso, entro un certo contesto di operazioni, della definizione come strumento di determinazione del significato.

Per un più particolare collocamento culturale di questo mio lavoro, penso di poterlo ascrivere a quella scuola di filosofia del diritto di tendenza analitica, che si è venuta formando e sviluppando in Italia dopo l'ultima

---

(1) J. Dewey, *Logica, teoria dell'indagine*, tr. di A. Visalberghi, Torino, 1949, p. 85 e seg.

(2) C. Morris, *Lineamenti di una teoria dei segni*, tr., intr. e note di F. Rossi-Landi, Torino, 1954; R. Carnap, *Fondamenti di logica e matematica*, tr., intr. e note di G. Preti, Torino, 1956.

guerra; di tendenza analitica e non, come qualcuno dice, neopositivistica, essendo in generale più vicina alla filosofia analitica aperta ed elastica coltivata oggi nei paesi anglosassoni che al vecchio positivismo logico del Circolo di Vienna. In alcuni settori del pensiero filosofico la filosofia analitica, comparendo anche nel nostro paese alla ribalta, è stata caratterizzata da atteggiamenti di acerbo contrasto e grave rottura ne' confronti di altri movimenti filosofici, in ispecie ne' confronti dell'idealismo, che prima aveva dominato il campo. Nella filosofia del diritto, per un insieme di fattori soggettivi ed oggettivi, non è avvenuta la stessa cosa. Quanto a queste mie ricerche, io vorrei ricollegarle a un precedente di vivo interesse. La filosofia del diritto idealistica ha in generale avversato quell'idea dei concetti giuridici e della loro funzione, quella maniera di studiarli e di usarli, che si designa col nome di « concettualismo ». Nella metodologia giuridica di impronta attualistica il rifiuto del concettualismo si è per lo più risolto in una esaltazione dello spirito creatore, nell'attività del quale la produzione dei concetti giuridici è un momento negativo, il momento dell'astratto e dell'empirico. Si è avuta, però, anche una metodologia giuridica influenzata da Croce, in modo particolare dal Croce della teoria degli pseudoconcetti. Attraverso questa influenza sono filtrati nella metodologia giuridica il pragmatismo e l'operazionismo: i concetti giuridici sono stati considerati come gli strumenti di una attività umana, che l'uomo si procura e foggia secondo il bisogno. Tale approccio ai concetti ha portato a darne un trattamento per molti aspetti assai soddisfacente, guidato dalla consapevolezza che la definizione di un concetto non è la rivelazione di una essenza, bensì la determinazione di uno strumento, che il concetto ha il significato da noi attribuitogli, che parecchie controversie hanno origine verbale e si eliminano con una precisazione di significati. Alcune discussioni di concetti giuridici, svolte da filosofi del diritto e giuristi influenzati dal Croce, possono essere considerate anche dagli analisti di oggi, pur nella diversità di prospettive e di terminologia, dei modelli (1). Credo che l'atteggiamento di fondo, in base al quale molte ricerche di filosofia del diritto di tendenza analitica, e anche le ricerche presentate in questa

(1) Due esempi, che mi sembrano particolarmente interessanti, uno perché segna l'inizio dell'influenza crociana nella metodologia giuridica, l'altro perché già vi si manifestano punti di contatto tra una metodologia giuridica fondata sulla teoria crociana dello pseudoconcetto e una metodologia giuridica di tipo analitico: M. FALCO, *Il concetto giuridico di separazione della Chiesa dallo Stato*, Torino, 1913; R. TREVES, *El Estado de Derecho y Las Nuevas Organizaciones Estaduales*, in « Sustancia », 1939, ripubblicato in italiano, con una premessa, in *Studi in onore di G. M. De Francesco*, Milano, 1957. A proposito dell'influenza crociana nella metodologia giuridica v. le osservazioni di N. BOBBIO in *Ricordo di Piero Calamandrei*, in « Studi Senesi », 1958.

monografia, vengono condotte, sia sostanzialmente lo stesso di quei filosofi del diritto e giuristi, con l'aggiunta dell'impiego delle tecniche elaborate dalla semiotica nei suoi sviluppi più recenti.

Altri precedenti cui penso di potermi collegare, altre influenze da me sentite emergeranno dalle indicazioni date nella monografia, quando l'occasione lo comporti. Qui sento ancora il dovere di dichiarare di avere, per la teoria della definizione dei concetti qualificatori, un debito rilevante verso lo studio di H. L. A. Hart, *Definition and Theory in Jurisprudence* (1). Anche se ho creduto di poter criticare Hart su punti non secondari, sono consapevole che i suggerimenti provenienti da quel suo studio sono stati per me assai importanti.

L'impostazione data alle mie ricerche sulla definizione dei concetti impiegati nel linguaggio in uso normativo è stata da me delineata nella relazione su *La définition en droit*, presentata al Colloquio internazionale di logica tenutosi in Lovanio dal 5 al 9 settembre 1958. La mia relazione fu oggetto di attenta e acuta critica da parte dell'altro relatore sul medesimo argomento, prof. Alf Ross, e le sue osservazioni sono state per me prezioso stimolo a nuove riflessioni (2). Prima di questa monografia già detti alle stampe un'altra monografia su problemi relativi alla definizione: *Il problema della definizione e il concetto di diritto* (3). L'indagine aveva però là uno svolgimento limitato: l'approccio non era tradizionale, ma l'oggetto dell'indagine era ristretto al tradizionale, classico tema della filosofia del diritto, il concetto di diritto. Le condizioni in cui avevo preparato quel lavoro, dovendo prima di tutto adempiere i miei compiti di giudice nel Tribunale di Milano, non mi avevano consentito di andare oltre tale tema. Dopo la pubblicazione di quel lavoro intervenne, a darmi la possibilità di continuare più tranquillamente gli studi, la Fondazione Rockefeller di New York, e del nuovo periodo di studi questa monografia è il primo frutto. Il desiderio di mettere completamente a profitto la possibilità così a me offerta e le interne esigenze della ricerca mi hanno portato a riprendere qui alcuni argomenti già trattati in *Il problema della definizione e il concetto di diritto*. Le quindici pagine là dedicate alla definizione in generale si sono qui sviluppate nel primo capitolo. Ho affrontato nuovamente, e con maggiore ampiezza, la questione della distinzione tra l'uso conoscitivo e l'uso normativo del linguaggio. Per il resto, le ricerche pre-

---

(1) Oxford, 1953.

(2) Le relazioni al Colloquio di Lovanio (J. H. WOODGER, H. B. CURRY, K. AJDUKIEWICZ, U. SCARPELLI, A. ROSS, H. KELSEN, J. G. RENAULD) sono state pubblicate in « Logique et Analyse », 1958. Nella stessa rivista, 1959, si trova un riassunto della discussione.

(3) Milano, 1955.

sentate in questa monografia sono nuove. So bene che l'interesse della materia è con esse ben lungi dall'essere esaurito. Per citare un caso, nella seconda parte ho trattato più ampiamente dei concetti qualificatori, dei concetti usati per affermare conclusioni normative, e più brevemente dei concetti usati per designare cose, proprietà o relazioni di fatto. A ciò mi ha indotto la considerazione che, anche nell'orientamento filosofico sopra indicato, lo studio dei concetti con cui si affermano conclusioni normative è meno sviluppato dello studio dei concetti designanti cose, proprietà o relazioni di fatto ed è viceversa quello, attraverso il quale si colgono gli specifici caratteri del linguaggio in uso normativo. Ma di quale interesse non è anche lo sviluppo dell'indagine sui problemi della definizione dei concetti designanti cose, proprietà o relazioni di fatto, come si configurano nell'ambito del linguaggio in uso normativo? l'ulteriore approfondimento, per esempio, dell'indagine sulla definizione dei concetti psicologici, quali « volontà », « coscienza » etc. nel significato che hanno nel linguaggio giuridico? Questa monografia, insomma, non può e non vuole essere più di un contributo a una impresa filosofica che richiede le forze di molti studiosi. Nell'orientamento, cui ho ascritto il mio lavoro, la filosofia non è concepita come singolare espressione di personalità eccezionali, bensì come assidua e paziente collaborazione per il chiarimento della nostra esperienza di uomini.

Alla Fondazione Rockefeller esprimo la mia viva gratitudine. Ringrazio la Classe di Scienze morali, storiche e filologiche della Accademia delle Scienze di aver accolto questo lavoro nelle Memorie della Accademia. Il debito di riconoscenza e di affetto verso chi, in questi come nei precedenti miei studi, mi ha dato con generosità consiglio ed aiuto è da me profondamente sentito. Mia moglie ha sopportato con sorridente pazienza i mille piccoli sacrifici che, per attendere al lavoro, ho dovuto imporle, collaborando alla preparazione del dattiloscritto e alla correzione delle bozze: anche a lei il mio grazie.

SOMMARIO

PARTE PRIMA

Capitolo primo

Lineamenti di una teoria empiristica della definizione

Capitolo quinto

La definizione dei concetti impiegati nel linguaggio normativo:

(2) dei concetti qualificatori

PARTE PRIMA

Capitolo primo

LINEAMENTI DI UNA TEORIA EMPIRISTICA DELLA DEFINIZIONE

I

' Definizione ' ha assunto nell'uso significati assai vari. In un linguaggio di antica tradizione sono definizioni così le definizioni reali, che riguardano le cose, come le definizioni nominali, che riguardano i significati; in altro uso, prevalente nei moderni studi di semiotica, il genere della definizione non comprende, invece, la specie della definizione reale. Anche nel campo in cui riguarda il significato quel termine non viene impiegato in maniera costante. In questo campo, in una ricca gamma di oscillazioni e di sfumature, si possono rilevare due significati principali. In un significato, ' definizione ' designa qualsiasi processo che porti a stabilire o conoscere un significato. Rientrano in tal caso nella definizione processi come, per esempio, la cosiddetta definizione ostensiva, che consiste nel far osservare ciò, cui un'espressione si applica, in una certa associazione con l'espressione, e la cosiddetta definizione estensiva, che consiste nell'addurre mediante il discorso esempi di ciò, cui un'espressione si applica. Nell'altro significato, ' definizione ' designa la regola d'uso di una espressione. Per ragioni, che saranno esposte più avanti, io mi tengo nel campo in cui la definizione riguarda il significato. In questo campo, L. Susan Stebbing rifiuta il significato di ' definizione ', nel quale ' definizione ' si applica a qualsiasi processo che porti a stabilire o conoscere un significato, con l'argomento che designare con lo stesso nome processi assai diversi sarebbe fonte di confusione (1). Replica però Richard Robinson, difendendo quel significato, che il bisogno di distinguere non esclude l'opportunità di disporre di concetti che si applichino a più cose, aventi qual-

---

(1) L. S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic*, 7ª ed., London, 1950, p. 421 e seg.

cosa in comune, e ' definizione ' va benissimo per designare i processi aventi in comune il portare a conoscere un significato (1). In effetti, noi potremmo benissimo adoperare ' definizione ' per designare tutti quei processi, per mezzo di altre espressioni facendo le debite distinzioni; ma, nonostante che negli scrittori recenti tale ampio significato abbia avuto qualche fortuna, e si parli, come si è detto, di definizione ostensiva, di definizione estensiva etc., il peso della tradizione sta ancora contro di esso. È vero che, come rileva Robinson, si tratta di tradizione linguistica formatasi in connessione con idee oggi da molti abbandonate, le idee che portavano anche ad ammettere la definizione reale; ma l'avere abbandonato quelle idee, e l'aver trovato serie ragioni per eliminare il concetto di definizione reale, non toglie che, nel campo in cui la definizione riguarda i significati, sia opportuno, non essendovi serie ragioni in senso contrario, non venire a rottura con il significato che ' definizione ' ha *ab antiquo*, ossia con il tradizionale significato di ' definizione nominale '. Tale significato è quello di determinazione del significato della espressione definita, il che noi facciamo enunciandone la regola d'uso (2). Io mi atterrò dunque al significato, in cui ' definizione ' designa la regola d'uso dell'espressione definita. Seguirò altresì la consuetudine di designare l'espressione definita con ' definiendum ', l'espressione che serve a dare la definizione con ' definiens '. Il verbo ' definire ', nelle sue coniugazioni, sarà usato in significato corrispondente a quello di ' definizione '.

Possibile oggetto di definizione sono le espressioni linguistiche, ossia i segni linguistici elementari o composti (3). Poiché non le parole soltanto sono portatrici di significato linguistico, non conviene limitare, come sovente si fa, il possibile oggetto della definizione alle parole. La definizione di un segno linguistico, che non sia parola, si ha, per esempio, quando si enuncia la regola d'uso della luce verde in un semaforo. Secondo una tesi largamente accolta, non sarebbero possibile oggetto di definizione i nomi propri (4). Tale tesi è connessa alla limitazione della definizione alla de-

---

(1) R. ROBINSON, *Definition*, Oxford, 1954, p. 20 e seg. V. ivi anche per il rilievo cui si fa riferimento poco più avanti nel testo.

(2) La parola ' significato ' è usata in modi diversi, con diversi designati. L'uso in cui designa il modo di uso di una espressione, determinabile con una regola, può esser detto uso semantico. In questa monografia io mi atterrò costantemente a tale uso.

(3) Per la definizione dei concetti di segno e segno linguistico rinvio a C. MORRIS, *Lineamenti di una teoria dei segni*, tr., intr. e note di F. ROSSI-LANDI, Torino, 1954, e *Segni, linguaggio e comportamento*, tr. di S. CECCATO, Milano, 1949. V. anche la mia nota *Osservazioni sul concetto di segno nel pensiero di Charles Morris*, in « Rivista di filosofia », 1955.

(4) La tesi si trova enunciata in J. STUART MILL, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, libro I, capitolo VIII, 2.

finizione diretta, limitazione che più avanti sarà rifiutata; io credo che, in forma diversa da quella della definizione diretta, anche dei nomi propri si possa dare la regola d'uso. Non entrerò però nelle questioni che li riguardano.

In questa monografia non mi occuperò infatti della definizione di tutte le specie di espressioni. Si fa, nell'ambito dei segni linguistici, una importante distinzione: quella tra segni logici e segni designativi (o descrittivi). I primi sono i connettivi, come « no », « e », « o », « se... allora... », i quantificatori, come « alcuni », « tutti », le variabili, cioè i segni che tengono il luogo di un membro qualsiasi di una determinata classe; segni designativi sono i nomi e i predicati di vario genere (1). All'insieme dei segni designativi di un linguaggio si dà il nome di ' vocabolario '; così, i segni designativi impiegati per formulare una teoria costituiscono il vocabolario della teoria. Nello studiare la definizione dei segni impiegati nel linguaggio in uso normativo io mi restringerò alla definizione dei segni designativi, lasciando da parte i nomi propri. Anche alla definizione dei segni logici si connettono nel campo dell'uso normativo del linguaggio problemi interessantissimi; ma a studiare in primo luogo la definizione dei segni designativi mi inducono le seguenti considerazioni. Le differenze più evidenti tra gli enunciati normativi e gli enunciati di altra natura formulati in linguaggio comune risiedono nei segni designativi. Come si vedrà più avanti, i linguaggi tecnici in uso normativo sono di regola non formalizzati, linguaggio comune con l'introduzione di espressioni tecniche. Le espressioni introdotte appartengono di massima alla specie dei segni designativi, mentre i segni logici rimangono quelli del linguaggio comune. Chi si proponga di recare un contributo alla conoscenza dei caratteri specifici del linguaggio in uso normativo è quindi indotto a occuparsi prima di tutto della definizione dei segni designativi. La discussione della definizione di tali segni porta inoltre, nel modo più diretto, a chiarire, intorno alla funzione del linguaggio normativo, certe cose, che devono essere tenute presenti pur discutendo, con riguardo a quella funzione, la definizione dei segni logici. Il lasciare da parte le questioni concernenti i nomi propri è parimenti suggerito dal desiderio di contribuire prima di tutto alla conoscenza dei caratteri specifici del linguaggio in uso normativo, i quali prin-

---

(1) V. C. MORRIS, *Lineamenti di una teoria dei segni*, tr., intr. e note di F. ROSSI-LANDI, Torino, 1954, nota 44 a p. 33 e seg. Poiché, come rileva A. PASQUINELLI, in *Introduzione alla logica simbolica*, Torino, 1957, p. 61, il problema di una caratterizzazione generale dei segni logici e dei segni designativi non è stato ancora affrontato e risolto in modo completo, mi contento della indicazione dei componenti delle due specie. Volendo, come me, limitare le sue indagini ai concetti designativi, in modo simile avanza la distinzione C. G. HEMPEL, in *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, Chicago, 1952, p. 14 e seg.

cipalmente nel significato e nell'uso dei concetti generali risiedono. Poiché l'oggetto del mio studio, come ora l'ho indicato, è già sufficientemente arduo, conviene che in questa monografia oltre esso non si vada. Quando, dunque, d'ora innanzi si parlerà di segni, ci si riferirà ai segni designativi, con esclusione dei nomi propri; quando si parlerà di definizioni, ci si riferirà alle definizioni dei segni designativi, esclusi i nomi propri.

Avverto che in questa monografia ' concetto ' designa la classe delle espressioni sinonime, ossia aventi lo stesso significato; definire un concetto equivale pertanto a definire ogni espressione appartenente alla classe. ' Metalinguaggio ' designa il linguaggio che serve a formulare enunciati intorno a un linguaggio; al linguaggio intorno al quale si formulano gli enunciati si dà il nome di ' linguaggio-oggetto '. La definizione è un enunciato a livello metalinguistico concernente l'espressione definita, che è, rispetto ad essa, al livello del linguaggio-oggetto. Ci sono vari modi per procurarsi un metalinguaggio; molto semplice è l'accorgimento suggerito da Gottlob Frege, di designare le espressioni del linguaggio-oggetto valendosi delle stesse espressioni, poste tra virgolette (semplici) (1). Così *cane* designa l'animale cane, ' *cane* ' designa la parola *cane*; *definizione* designa la regola d'uso di una espressione, ' *definizione* ' designa la parola *definizione*. Poichè un metalinguaggio in tal modo costruito è ai nostri scopi pienamente adeguato, ho fin dal principio adottato e continuerò ad utilizzare questo accorgimento. Le virgolette doppie saranno invece da me adoperate per dare risalto a certe espressioni o per indicare che le espressioni vengono usate o studiate nel significato speciale che hanno in certi contesti o presso certi autori.

2

La definizione di un segno o di un composto di segni si dà servendosi di altri segni. È regola classica che la definizione non debba essere circolare, ossia che il definiens non debba contenere il definiendum né segni definiti sulla base del definiendum. Il fondamento della regola è evidente: se non è rispettata, il giro di rinvii non stabilisce nulla circa la regola d'uso del definiendum, o per lo meno la lascia incompleta.

I segni impiegati nel definire possono essere a loro volta definiti, per mezzo di altri segni, e così via, per catene di definizioni, magari lunghissime; ma a un certo punto bisognerà fermarsi. Ai segni, che servono a definire, e non sono definiti, si dà il nome di ' primitivi '. Alla base del vocabolario di un linguaggio sta dunque un insieme di primitivi.

---

(1) G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, Jena, 1893 e 1903, vol. I, p. 4.

Che nel linguaggio vi siano necessariamente segni non definiti è stato spesso segnalato da chi si è occupato dei problemi della definizione; varie sono però le teorie sulla loro natura e sulla loro funzione. A mio giudizio un importante orientamento viene dal frammento sullo spirito geometrico di Pascal. Secondo Pascal, non sono definibili i termini, i quali, per chi comprende la lingua, designano le cose significate sì naturalmente, che il tentativo di chiarirli non ci istruirebbe, ma porterebbe oscurità. Si usano tali termini, prosegue Pascal, con la stessa sicurezza e la stessa certezza che se fossero definiti in una maniera perfettamente libera da equivoco: la natura, infatti, ce ne ha dato senza parole una intelligenza più netta di quella che l'arte può farci acquistare con le spiegazioni. Io non dico, però, che sia impossibile e inutile definirli perché gli uomini abbiano la stessa idea dell'essenza delle cose; ciò che tutti conoscono è semplicemente il rapporto tra il nome e la cosa. Ma ciò è sufficiente perché il termine non abbia bisogno di essere definito: le definizioni, invero, non sono fatte che per designare le cose che si nominano, non per mostrarne la natura (1).

L'orientamento importante, e di grande attualità, è quello a non cercare la spiegazione della natura degli indefinibili nelle idee o nelle cose con cui siano in corrispondenza, come faceva, per esempio, Locke (2). Pascal, nel passo ora riassunto, ha il merito di tenere la questione degli indefinibili sul piano dell'uso dei segni e dei rapporti che, in tale uso, passano tra i segni e le cose. I primitivi sono segni che noi sappiamo usare indipendentemente da una determinazione linguistica della regola d'uso. Ma non è la materna natura a insegnarci questi rapporti. Chi, cresciuto fuor di una società in cui si parla una certa lingua, vi capita d'un tratto, non li conosce. La conoscenza di quei rapporti, la capacità di usare quei segni e di reagire ad essi in modo appropriato è frutto di un condizionamento nell'ambito della società in cui il segno è impiegato. Si acquista quella capacità attraverso i processi descritti, quanto al bambino, da S. Agostino nelle Confessioni (3), ossia attraverso l'esperienza associata di ciò, cui il segno si applica, e del segno stesso. Come, infatti, potremmo insegnare ad altri il rapporto tra un segno primitivo e una cosa? Il solo metodo che qui possa servire è quello ostensivo, la cosiddetta definizione ostensiva,

(1) B. Pascal, *De l'esprit géométrique*. È interessante notare come questo frammento, con le considerazioni sugli indefinibili riassunte nel testo, pubblicato soltanto nel 1728, sia però per composizione anteriore a *An Essay Concerning Human Understanding* di J. Locke, il quale ivi dice: « Che io sappia, non è stato finora osservato da alcuno quali parole siano suscettibili di venir definite, e quali no... » (J. Locke, *Saggio sulla intelligenza umana*, tr. di C. Pellizzi, Bari, 1951, p. 30).

(2) J. Locke, *An Essay on Human Understanding*, libro III, capitolo IX.

(3) S. Agostino, *Confessiones*, libro I, capitolo VIII.

consistente nell'associazione di ciò, cui il segno si applica, con il segno stesso. Con un certo numero di ripetizioni della associazione, ed eccezionalmente con una sola associazione, si provoca nel destinatario la conoscenza di quel rapporto. Come dice il Russell, la parte passiva della definizione ostensiva non è altro che la ben nota faccenda del riflesso condizionato (1).

Poiché non la natura, ma un processo di condizionamento istituisce i rapporti tra i segni primitivi e le cose, dei segni primitivi può variare sia il numero sia il rapporto con le cose. Con il passaggio di coloro che usano i segni da stadi di sviluppo meno progrediti a stadi più progrediti il numero dei primitivi tende ad aumentare; e segni, già primitivi, diventano definibili, il ruolo di primitivi passando ad altri segni. In un linguaggio infantile, per esempio, ' casa ' può essere un primitivo; in uno stadio successivo ' casa ' diventerà probabilmente un segno definito, e ' tetto ', ' muri ', ' porte ' etc., diventeranno i primitivi; in uno stadio ancora ulteriore ' tetto ', ' muri ', ' porte ' diventeranno a loro volta segni definiti, e altri saranno i primitivi; e così via. Nel linguaggio di molta gente ' rosso ' è un primitivo; nel linguaggio di un pittore, certamente ' rosso ' è definibile come la somma delle specie di rosso, e le parole che designano quelle specie sono i primitivi; e si potrebbe arrivare a definire anche queste, creando altri primitivi. I processi di definizione dei significati e di istituzione dei primitivi sono determinati e guidati dai bisogni e dagli interessi che, servendosi del linguaggio, gli uomini tendono a soddisfare, e sono legati alla capacità di selezionare elementi ed aspetti degli oggetti dell'esperienza. È certo abbastanza facile portare un bambino, che sia in età da seguirci, ad analizzare il significato di ' casa ', offrendogli le parole ' tetto ', ' muri ', ' porte ' perché se ne valga per darne la definizione; probabilmente egli sarà subito in grado di selezionare gli elementi della casa, in rapporto ai quali si usano quelle parole. Può essere invece difficile portare una persona, con scarsa sensibilità ai colori, al punto, in cui il nome di un colore diventa un definito; può accadere che non riesca a distinguere in fatto le specie di quel colore, in rapporto alle quali si dovrebbero usare i primitivi componenti il definiente. Quel che si è detto indica, secondo me, la direzione per risolvere la difficile e dibattuta questione dei dati elementari di esperienza che si protocollano con i primitivi a base del discorso della scienza empirica e di ogni altro discorso. Dati elementari di esperienza sono via via gli oggetti dell'esperienza con cui sono in rapporto i primitivi del linguaggio. Per il bambino per cui ' casa ' è un primitivo, la casa è un dato elementare di esperienza; quando impara a definire ' casa ', la casa non è più un dato

---

(1) B. RUSSELL, *La conoscenza umana*, tr. di C. PELLIZZI, Milano, 1951, p. 105 e seg.

elementare, ma la risultante di una certa combinazione di dati elementari. Nel *continuum* della nostra esperienza noi inseriamo una struttura, creando la struttura del linguaggio; e i dati elementari dell'esperienza sono gli oggetti di esperienza che corrispondono ai segni elementari, i primitivi (1).

Quel che si è detto sul modo in cui si impara e si insegna a usare i primitivi comporta che ciò, con cui il segno viene posto in rapporto, sia oggetto di esperienza; e di esperienza comune a coloro, tra cui il segno viene usato. Io non potrei, attraverso l'esperienza associata di ciò, cui il segno si applica, e del segno stesso, apprendere il modo di usare un segno, che fosse in rapporto con una esperienza privata altrui; né potrei, col metodo ostensivo, insegnare ad altri il modo di usare un segno, che fosse in rapporto con una mia esperienza privata: non avrei maniera, infatti, di creare per l'altro l'associazione dell'esperienza di ciò, cui il segno si applica, con il segno stesso. I segni primitivi, che debbano servire di base a un linguaggio capace di servire alla comunicazione tra gli uomini, devono essere in rapporto con cose e aspetti del mondo, oggetto di esperienza comune. Per questo, innanzi ai due possibili tipi di vocabolario, il vocabolario fenomenologico, costruito su primitivi correlati a dati di esperienza come sensazioni, percezioni e simili fenomeni di esperienza soggettiva, e il vocabolario fisicalista, costruito su primitivi correlati a caratteristiche direttamente osservabili degli oggetti, il moderno empirismo preferisce il secondo, e sostiene che un linguaggio è intersoggettivamente significante in quanto il suo vocabolario sia fisicalista: soltanto in questo modo, infatti, si realizza la condizione sopra indicata. A questa tesi si collega un complesso di gravi problemi filosofici sui quali, volendo procedere nello studio del mio tema particolare, la definizione, non posso ora trattenermi (2). Mi limiterò a una avvertenza relativa alla portata del fisicalismo nel campo dei fatti psichici, o mentali, o spirituali. Secondo la tesi fisicalista anche il designato dei segni usati in questo campo si risolve in oggetti di esperienza comune, in caratteristiche di oggetti di osservazione diretta: fenomeni fisiologici, comportamenti, essendo da includere tra i comportamenti i comportamenti linguistici, l'uso del linguaggio. Il fisicalismo, però, non è la piena soluzione, né comporta l'eliminazione dei problemi, tanto discussi nella storia della filosofia, relativi alla cosiddetta esperienza interna: quella esperienza, diversa dalla osservazione dei fenomeni fisiologici e dei comportamenti, che ognuno di noi ha di se stesso. A proposito di questa espe-

---

(1) Per la storia delle discussioni intorno al problema dei primitivi v. J. O. URMSON, *Philosophical Analysis*, Oxford, 1956, p. 115 e seg.

(2) A chi, senza essere ancora introdotto nella letteratura, fosse interessato a questi problemi, suggerirei di cominciare le letture da A. PAP, *Elements of Analytic Philosophy*, New York, 1949, specialmente capitolo 15.

rienza, se non ci si deve abbandonare al mito dello spettro nella macchina, così bene criticato da Gilbert Ryle (1), non è nemmeno lecito sbrigarsela cancellando d'un colpo quanto non rientra negli schemi della fisiologia o della psicologia comportamentistica: i problemi che ad essa si collegano sono complessi e delicati e vanno trattati con cautela e pazienza, stando all'erta e contro il mito e contro le tentazioni del riduzionismo. Il fisicalismo è rilevante riguardo a ognuno di questi problemi, ma il modo in cui è rilevante deve essere vagliato con circospezione. Sul tema di questa rilevanza noi non ci tratteniamo. La tesi fisicalista qui ci interessa per quel che concerne il linguaggio, e io l'ho stabilita e l'accetto in questa sede con portata circoscritta al linguaggio.

All'insieme dei primitivi, correlati con caratteristiche direttamente osservabili degli oggetti, si dà il nome di 'linguaggio cosale' (2).

3

Secondo una regola classica, la definizione dovrebbe sempre esser data nella forma della definizione per genere e differenza. Tale regola nacque sullo stesso terreno filosofico in cui aveva radice l'idea della definizione reale, ed è nella semiotica moderna generalmente abbandonata. La definizione per genere e differenza non è, infatti, né necessaria né sufficiente per stabilire la regola d'uso di tutti i concetti di cui ci serviamo. Questa forma di definizione va inquadrata nella teoria della definizione come una specie di definizione diretta.

Chiamiamo 'definizione diretta' l'affermazione che una espressione, costituita da un segno designativo, è sinonima di un'altra espressione, costituita da un insieme di segni designativi, oppure che una espressione, costituita da un insieme di segni designativi, è sinonima di un'altra espressione, costituita da un insieme di segni designativi più complesso. Tale definizione dà la regola d'uso del definiendum stabilendo che il segno designativo o i segni designativi del definiendum può o possono essere usati negli stessi casi in cui possono essere usati i segni designativi del definiens: si determinano le condizioni di impiego del segno designativo o dei segni designativi del definiendum stabilendo che sono le stesse dei segni designativi del definiens, supposte note. Perché si abbia una definizione occorre che la sinonimia sia affermata, come si è detto, tra una espressione costituita da un segno designativo e una espressione costituita da un insieme

---

(1) G. Ryle, *Lo spirito come comportamento*, ed. it. di F. Rossi-Landi, Torino, 1955.

(2) Sui vari tipi di linguaggio cosale e sulle loro caratteristiche v. R. Carnap, *Introduction to Symbolic Logic and its Applications*, New York, 1958, p. 157 e seg.

di segni designativi, oppure tra una espressione costituita da un insieme di segni designativi e una espressione costituita da un insieme di segni designativi più complesso. La cosa può essere espressa molto semplicemente dicendo che il definiens deve contenere un numero di segni maggiore del definiendum (1). Se questa clausola non è rispettata all'affermazione della sinonimia, tradizionalmente, non si dà il nome di ' definizione ' (2). Una definizione diretta può essere formulata impiegando nel definiens segni aventi condizioni di impiego più strette di quelle che si vogliono determinare per il definiendum, e stabilendo che il definiendum può essere impiegato quando sia impiegabile uno dei segni del definiens: ' italiano ' può essere definito come ' piemontese o lombardo o veneto o ligure etc. '. Tale definizione fa del definiendum un concetto di genere e dei segni del definiens concetti di specie nell'ambito di quello; essa non può essere di conseguenza usata per definire il concetto designante la specie infima di ogni classificazione. Oppure una definizione diretta può essere formulata impiegando nel definiens segni aventi condizioni di impiego più larghe di quelle che si vogliono determinare per il definiendum, e stabilendo che il definiendum può essere impiegato quando siano contemporaneamente impiegabili i segni del definiens: ' leone ' può essere definito come ' animale, terrestre, mammifero, carnivoro etc. '. Tale definizione fa dei segni impiegati nel definiens concetti di genere e del definiendum un concetto di specie nell'ambito di quelli; essa non può essere di conseguenza usata per definire il concetto designante il genere sommo di ogni classificazione. La definizione per genere e differenza appartiene a questa specie di definizione diretta, ed è caratterizzata dall'impiego, nel definiens, di due soli concetti di genere, uno dei quali dà la differenza specifica nell'ambito dell'altro.

Le espressioni definite con definizioni dirette possono essere eliminate in ogni contesto, senza cambiamento di significato, mediante la sostituzione con il definiens; le espressioni che compongono il definiens, se sono a loro volta definite nello stesso modo, possono essere similmente eliminate; e così avanti. Quando il vocabolario di un linguaggio è costruito, sulla base dei primitivi, mediante definizioni dirette e catene di definizioni dirette, tutto ciò che può essere detto impiegando le espressioni definite può essere detto impiegando i primitivi soltanto. Se, come è necessario perché

---

(1) V. L. S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic*, 7ª ed., London, 1950, p. 423.

(2) Chi adotta il significato allargato di ' definizione ', di cui si è parlato nel primo paragrafo, dà naturalmente anche alla affermazione della sinonimia di due espressioni con la stessa struttura il nome di ' definizione ': si impiega a questo proposito il nome di specie di ' definizione biverbale '.

il linguaggio possa servire alla comunicazione tra gli uomini, alla base delle definizioni e delle catene di definizioni è un linguaggio cosale, in un vocabolario costruito per mezzo di definizioni dirette tutti i segni definiti possono essere eliminati, restando solo il linguaggio cosale, e tutto può essere detto, in teoria, impiegando come segni designativi solo i primitivi del linguaggio cosale. Era tesi centrale di quella fase del moderno empirismo, cui si dà oggi il nome di ' empirismo ristretto ', che il vocabolario di ogni linguaggio significante dovesse essere di tale fatta: un vocabolario costruito per mezzo di definizioni dirette sulla base del linguaggio cosale.

Tale tesi è oggi generalmente abbandonata. Anche gli empiristi più severi vedono ormai come vi siano segni designativi, di cui abitualmente ci serviamo e che adempiono nel discorso, comune e scientifico, una importante funzione, non definibili sulla base di un linguaggio cosale con ininterrotte catene di definizioni dirette. I segni su cui la tesi ha fatto naufragio sono quelli che designano disposizioni. Affermando che un oggetto ha una disposizione non si afferma che esso presenta certe caratteristiche osservabili, ma che, se si verificheranno certe condizioni, allora esso reagirà in un certo modo. Dicendo, per esempio, che lo zucchero ha la disposizione della solubilità in acqua non si dice che esso presenta certe caratteristiche osservabili, ma che, se verrà a trovarsi in acqua, allora esso si scioglierà. I segni di questa natura non possono essere definiti sulla base del linguaggio cosale mediante definizioni dirette e catene di definizioni dirette. Ove lo fossero, avrebbero lo stesso significato di un insieme di segni primitivi del linguaggio cosale; sarebbero impiegabili quando esistessero le caratteristiche direttamente osservabili degli oggetti, con cui sarebbero in rapporto tali segni primitivi; in altri termini, designerebbero caratteristiche direttamente osservabili degli oggetti. I segni disposizionali, invece, come si è visto, non designano caratteristiche direttamente osservabili degli oggetti, ma servono a dire che, se si verificheranno certe circostanze, allora gli oggetti reagiranno in un certo modo. La forma di definizione appropriata a questi segni è stata trovata nella cosiddetta « definizione condizionale », con la quale si determinano le condizioni di impiego del definiendum ponendo appunto la regola che esso può essere impiegato a proposito di un oggetto se, verificandosi certe circostanze, allora l'oggetto reagirà in un certo modo. Così, tornando all'esempio di prima, la definizione del concetto di solubilità in acqua è la posizione della regola, secondo la quale si può dire di un oggetto che ha il carattere della solubilità in acqua se, trovandosi in acqua, allora si scioglierà. La definizione condizionale non istituisce una relazione di sinonimia tra il segno designativo, o l'insieme dei segni designativi, del definiendum, e l'insieme dei segni designativi del definiens: nel definiens figurano infatti, oltre ai segni designativi, i segni logici ' se... allora... '. La presenza nella definizione di questi

segni logici dà luogo a delicati problemi, su cui peraltro qui non occorre trattenersi. Giova rilevare come l'impiego di un segno disposizionale del tipo ora considerato presupponga la conoscenza di una regolarità naturale: possiamo affermare che un oggetto, se si troverà in acqua, si scioglierà, e quindi dire che ha la disposizione della solubilità, a patto di rilevare in esso caratteristiche attuali di una specie, cui sia regolarmente connesso lo sciogliersi dell'oggetto che le presenta quando viene a trovarsi in acqua.

L'uso del concetto di definizione condizionale può essere convenientemente generalizzato, in modo che copra non soltanto il caso della definizione dei segni disposizionali del tipo ora considerato, ma tutti i casi in cui la regola d'uso di un segno, o di un insieme di segni combinati, si dà, non mediante una definizione diretta, bensì determinando le condizioni, che devono sussistere perché il segno o i segni possano essere impiegati, con un enunciato nel quale, oltre a segni designativi, figurano i segni logici ' se... allora... '. Grazie a questa generalizzazione potremo includere nel genere della definizione e nella specie della definizione condizionale la regola d'uso dei concetti propri del linguaggio in uso normativo, alla quale dedicheremo a suo tempo uno studio approfondito. Qui notiamo ancora come tra le condizioni di impiego di una espressione, determinate con una definizione condizionale, possano non figurare, ma anche figurare operazioni dell'uomo, operazioni fisiche ed operazioni logiche. La definizione del concetto di tempo nel linguaggio della fisica comporta la determinazione delle operazioni fisiche con cui il tempo si misura. La definizione del concetto di probabilità comporta la determinazione di complesse operazioni logiche (1).

(1) È qui opportuno dedicare qualche considerazione alle relazioni tra la teoria della definizione, prospettata in questo lavoro, e la teoria della definizione proposta, entro il suo orientamento « operazionistico » da P. W. Bridgman (per una efficace presentazione del pensiero di Bridgman e per la bibliografia sull'operazionismo v. V. Somenzi, *L'operazionismo in fisica*, in *Il pensiero americano contemporaneo - Filosofia, epistemologia, logica*, a cura di F. Rossi-Landi, Milano, 1958). Per Bridgman il significato di un segno consiste nel modo in cui lo si usa (v. *La logica della fisica moderna*, tr. di V. Somenzi, rist., Torino, 1957, p. 26). Lo stesso concetto di significato sta alla base della teoria della definizione prospettata in questo lavoro: la definizione è infatti, secondo la definizione di ' definizione ' qui accolta, la regola d'uso dell'espressione definita. Per Bridgman, la definizione di un concetto consiste nella determinazione delle operazioni attraverso le quali si stabilisce se il concetto può essere impiegato. Ora, al concetto di operazione si può dare un significato più o meno largo. Se gli si dà un significato così largo da comprendere qualsiasi atto di esperienza soggettiva, come il semplice vedere, sentire etc., l'accertamento delle condizioni di impiego di un concetto comporta sempre delle operazioni e la determinazione, con la definizione, delle condizioni di impiego di un concetto comporta sempre la

Anche riguardo alle espressioni, non definibili sulla base del linguaggio cosale con ininterrotte catene di definizioni dirette, la definizione diretta può esercitare una funzione. Se possediamo espressioni di quella natura, possiamo definirne altre per mezzo di definizioni dirette. Anche le espressioni, non definibili sulla base del linguaggio cosale con ininterrotte catene di definizioni dirette, possono dunque essere definite con definizioni dirette; in ogni caso, però, tra esse e il linguaggio cosale dovranno a un certo punto intervenire definizioni condizionali.

I segni designativi definiti mediante definizioni condizionali non possono essere eliminati dai contesti in cui figurano nello stesso modo dei segni designativi definiti mediante definizioni dirette, ossia attraverso la sostituzione con segni designativi sinonimi. In luogo di una espressione definita con una definizione condizionale, usata in un contesto, si può mettere l'affermazione dell'esistenza delle sue condizioni di impiego, ma tale affermazione comporta l'impiego dei segni logici ' se... allora... '. Così, invece di dire « Questa sostanza è solubile in acqua », si può dire « Questa sostanza, se si troverà in acqua, allora si scioglierà ». Quando un vocabolario sia costruito adoperando definizioni condizionali non si può dunque procedere alla eliminazione da ogni contesto dei segni designativi definiti, sostituendoli con i segni designativi definienti, fino a che restino soltanto i primitivi del linguaggio cosale. Se il vocabolario di un linguaggio sia costruito adoperando definizioni condizionali non tutto ciò che può esser detto servendosi delle espressioni definite può esser detto servendosi soltanto dei primitivi del linguaggio cosale. Nella fase dell'empirismo moderno, cui si dà il nome di « empirismo liberalizzato », si è mantenuto l'assunto che il linguaggio, per essere significante, debba avere per base un linguaggio cosale, ma si è ammesso che nel suo vocabolario possano figurare, accanto ai segni designativi definiti mediante definizioni dirette, segni designativi definiti mediante definizioni condizionali.

Questa liberalizzazione della teoria empiristica del linguaggio ha fornito una definizione di forma appropriata ai concetti disposizionali relativi a fenomeni fisici e biologici; ed ha inoltre reso accettabile la applicazione

---

determinazione di operazioni. Ma se (in contrasto con BRIDGMAN: v. specialmente *Science: Public or Private?*, in *Reflections of a Physicist*, New York, 1950) si adotta, come in questo lavoro si è fatto, un vocabolario fisicalista, il significato del concetto di operazione deve essere coerentemente ridotto alle operazioni suscettibili di esser descritte per mezzo di tale vocabolario, operazioni fisiche, per esempio l'uso di strumenti, od operazioni logiche, manipolazioni di segni linguistici. Adottato il vocabolario fisicalista e ristretto, come ora detto, il significato del concetto di operazione, la definizione di un concetto non comporta necessariamente la determinazione di operazioni: non la comportano mai le definizioni dirette, non sempre le definizioni condizionali.

del fisicalismo al vocabolario psicologico, riguardo al quale era invece manifestamente inaccettabile la tesi dell'empirismo ristretto. I concetti del vocabolario psicologico sono, nella maggior parte, concetti disposizionali, con la caratteristica di riferirsi a relazioni di situazioni ed eventi generalmente complesse e talora estremamente complesse. La liberalizzazione della teoria empiristica del linguaggio, di cui ora si è detto, ha inoltre aperto la via a un approccio empiristico al linguaggio in uso normativo, quale sarà tentato nel seguito di questo lavoro.

Per completare il quadro, ricordiamo come una ulteriore liberalizzazione dell'empirismo si sia avuta a proposito dei « costrutti teorici ». Si tratta di segni cui non si può assegnare un significato in modo diretto; li si introduce costruendo un calcolo in cui essi figurino, e dando al calcolo nel suo insieme una interpretazione esperienziale che conferisce ai costrutti un significato empirico. Un calcolo è costituito da un insieme di segni, primitivi e definiti sulla base dei primitivi, che non designano nulla, ossia non hanno significato, e da regole formali determinanti le possibili combinazioni dei segni in « formule » e le possibili derivazioni di formule da formule che vengono assunte come primitive, gli assiomi. L'interpretazione è l'operazione con cui, mediante definizioni sulla base del linguaggio cosale, si assegnano significati ai segni impiegati nel calcolo e così si dà al calcolo un contenuto empirico, un significato, se ne fa un linguaggio. I costrutti teorici non ricevono un significato con una diretta definizione sulla base del linguaggio cosale, ma solo indirettamente, in quanto appartenenti al calcolo che viene interpretato. Quale esempio di costrutti teorici Hempel indica i concetti di misura (1).

4

Una definizione può essere l'oggetto di una scelta e, se più persone si mettono d'accordo sulla scelta, di una convenzione o stipulazione. Il numero e la forma dei segni linguistici e il significato di cui sono portatori non sono determinati dalla volontà divina o dalla natura, ma dipendono dagli uomini. Noi possiamo creare nuove espressioni, attribuendo loro nuovi significati, o, se ci piaccia, dare a nuove espressioni vecchi significati o nuovi significati a vecchie espressioni: lo strumento di queste operazioni è la definizione, che prende in tal caso il nome di ' definizione stipula-

(1) Per la teoria del calcolo rinvio a R. CARNAP, *Fondamenti di logica e matematica*, tr., intr. e note di G. PRETI, Torino, 1954, e R. M. MARTIN, *Truth and Denotation, A Study in Semantical Theory*, London, 1958. Sul tema dei costrutti teorici, che in questo lavoro non giova approfondire, rinvio a C. G. HEMPEL, *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, Chicago, 1952, p. 29 e seg.

tiva ' (1). La definizione stipulativa, come oggetto di scelta, non è vera o falsa; può essere opportuna o inopportuna, la si accetta o non la si accetta. « Donde viene che le definizioni sono affatto libere, e che non sono mai soggette a essere contraddette; poiché non c'è niente di più lecito che il dare a una cosa chiaramente designata il nome che si voglia » (2).

La definizione può anche servire, non per istituire significati, ma per determinare il significato in cui una espressione è stata o è di fatto usata da una persona o entro un certo gruppo o dai cultori di una disciplina etc.. Si parla in questo caso di ' definizione lessicale '. Della definizione lessicale si può dire che è vera o falsa, secondo che la regola d'uso con essa affermata corrisponda o non corrisponda all'uso di fatto della espressione definita. Naturalmente, in sede di definizione lessicale, è possibile arrivare alla posizione di una sola e precisa regola d'uso solo in quanto l'espressione definita abbia in fatto un uso univoco e preciso; altrimenti bisognerà dar conto della varietà e della vaghezza dei significati di cui essa è portatrice.

Tra il caso della definizione stipulativa, che, senza rapporti con usi preesistenti, dia nuovi significati a nuove espressioni, o, rompendo con l'uso, dia vecchi significati a nuove espressioni o nuovi significati a vecchie espressioni, e quello della definizione lessicale, che descrive usi preesistenti, stanno casi intermedi. Particolarmente interessante è il caso, cui daremo il nome di ' ridefinizione '. La situazione sopra indicata, d'una espressione che abbia in fatto un uso univoco e preciso, non si verifica sempre nei linguaggi scientifici, e di rado nel linguaggio comune. Si ha una ridefinizione quando, rimanendo nell'ambito degli usi preesistenti, si determina in modo univoco e preciso il significato di una espressione, che in modo univoco e preciso non era usata. Si può estendere il nome di ' ridefinizione ' anche al caso in cui si dà a una espressione un significato che essa non ha mai avuto, ma vicino al significato o alla gamma di significati che negli usi precedenti aveva. La ridefinizione è, come la definizione stipulativa, oggetto di una scelta, ma trae un carattere speciale dalla detta parentela con gli usi preesistenti.

Sull'uso della definizione lessicale basterà un cenno. Essa serve ogni qual volta si abbia interesse alla descrizione di usi linguistici: nella linguistica, nella storiografia generale, nella sociologia etc., o quando si voglia insegnare a taluno a capire e parlare una lingua esistente. I vocabolari sono raccolte di definizioni lessicali, corredate spesso da esempi di uso e da altre informazioni concernenti le espressioni definite.

---

(1) Accolgo questo termine, e quello di ' definizione lessicale ', da R. Robinson, *Definition*, Oxford, 1954.

(2) B. Pascal, *De l'esprit géométrique*.

Molto interessante è per noi l'uso delle definizioni stipulative e delle ridefinizioni. Per i bisogni correnti, fuori delle attività specialistiche, si adopera senza danno un linguaggio, il linguaggio comune, che spesso è vago, equivoco, approssimativo. Per le cose semplici, però, questo linguaggio va benissimo: sarebbe davvero una malinconica idea pretendere di imporre alle chiacchiere con la moglie o con gli amici la rigorosa disciplina stabilita da un metodologo. La vaghezza, l'equivocità, l'approssimazione diventano pericolose e nocive quando del linguaggio ci serviamo in vista degli scopi della filosofia e della scienza; occorre allora che entrino in funzione gli strumenti di controllo e di costruzione del linguaggio, tra i quali la definizione stipulativa e la ridefinizione hanno un posto di primo piano.

Può accadere, in primo luogo, che ci si trovi alle prese con problemi, con ragionamenti, con asserzioni formulati in linguaggio poco rigoroso, sia esso il linguaggio comune o un linguaggio specialistico costruito con poco rigore. Se ci interessa risolvere quei problemi, accertare la validità di quei ragionamenti, vedere se quelle asserzioni hanno il sostegno di una idonea prova, bisogna determinare esattamente i termini dei problemi, lo sviluppo dei ragionamenti, la portata delle asserzioni. La prima cosa da fare, in ordine a ciò, sta nel chiedere a chi formula il problema, il ragionamento, l'asserzione, o nel dare noi stessi precise definizioni delle espressioni impiegate nella formulazione. Si tratta, in questo caso, di ridefinizioni, con le quali si assegnano significati univoci e precisi a espressioni prima equivoche o vaghe. Se le ridefinizioni vengono da chi ha formulato il problema, il ragionamento, l'asserzione, probabilmente ad ogni espressione verrà senz'altro assegnato un solo significato; se le diamo noi stessi, in molti casi sarà necessario vedere cosa succede via via attribuendo a varie espressioni vari significati possibili. Con questo trattamento preliminare spesso si trova la strada per risolvere senza troppe difficoltà problemi, che prima sembravano assai ardui; ragionamenti, che prima suscitavano perplessità, si rivelano corretti; asserzioni, sulle quali eravamo indecisi, sopportano la prova. Ma accade anche che i problemi risultino essere pseudoproblemi, questioni apparenti cui non corrisponde alcuna possibilità di ricerca, alcun criterio di soluzione; talvolta si scopre che i passaggi di un ragionamento si reggevano su un nascosto cambiamento di significato di espressioni contenute nelle premesse e nelle conclusioni; o si vede che non c'è una prova in base alla quale accettare o respingere una asserzione. Questa attività di controllo linguistico mediante ridefinizioni è una parte importante di un buon lavoro filosofico. Quando ci si trova innanzi a problemi come « che cosa è l'uomo? », « è l'uomo libero? », ad asserzioni come « l'uomo è spirito », « sì, l'uomo è libero », a ragionamenti diretti a dimostrare tali asserzioni, è prudente, prima di ingolfarsi nei noti ginepraì di discussioni, cominciare col domandarsi cosa significhino,

in quei contesti, ' uomo ', ' essere ', ' spirito ', ' libero ' etc., non procedendo se non dopo accurate ridefinizioni. Non meno necessaria simile prudenza è nei frequenti casi in cui problemi, ragionamenti e asserzioni sono rivestiti di un linguaggio complicato, suggestivo, ma non più preciso di quello dei miei esempi. E non soltanto a proposito dei maggiori problemi filosofici giova il controllo del linguaggio mediante le ridefinizioni, ma per superare ogni intoppo che in ogni campo della cultura derivi da un linguaggio vago, equivoco, approssimativo (1).

Quando un'attività viene svolta in modo specializzato non ci si contenta, però, di risolvere via via le difficoltà derivanti da strumenti linguistici difettosi, e si tende a procurarsene di buoni attraverso la costruzione di un linguaggio tecnico. La costruzione di un linguaggio tecnico è una delle operazioni principali nelle attività che assumono carattere scientifico. Anche qui, naturalmente, non è possibile prefabbricare una volta per tutte un linguaggio, che poi assolva perfettamente le sue funzioni in tutti i casi e in tutti gli sviluppi della scienza: nuovi problemi, nuove vie di ricerca e di lavoro richiederanno nuovi strumenti linguistici e non di rado potrà accadere che, anche i significati del linguaggio tecnico risultando nell'uso insufficientemente determinati, debba intervenire il tipo di controllo di cui si è parlato un momento fa. Benché le varie operazioni siano strettamente legate, interdipendenti, e si passi di continuo dall'una all'altra, nelle scienze si può, tuttavia, distinguere dalle operazioni in cui si impiega il linguaggio le operazioni di costruzione del linguaggio tecnico. Si dànno a questo proposito due possibilità principali. Una possibilità è quella che, rimanendo nell'ambito del linguaggio comune, si introducano nuovi segni con nuovi significati, si precisino significati, regole di combinazione di segni e di passaggio da combinazione a combinazione. Resta però possibile valersi di tutti i segni del linguaggio comune e le regole di combinazione dei segni e di passaggio da combinazione a combinazione non sono completamente determinate in modo esplicito. Il linguaggio di cui ci si serve può esser detto, in questo caso, « aperto ». La seconda possibilità è quella che si adoperi il linguaggio comune soltanto per stabilire e interpretare un calcolo, impiegando poi esclusivamente i segni appartenenti al calcolo nel modo in esso determinato. Si ha in questo caso la cosiddetta formalizzazione del linguaggio, e il linguaggio che si ottiene e si adopera è detto linguaggio formalizzato. I segni impiegati in un linguaggio formalizzato possono essere tratti dal linguaggio comune, oppure essere segni artificiali,

(1) All'attività di controllo linguistico mediante ridefinizioni, di cui ho parlato nel testo, si dà il nome di ' analisi del linguaggio '. Ciò che di solito si chiama analisi del linguaggio non consiste però in essa soltanto (e benché l'analisi del linguaggio sia parte importante della filosofia, questa ad essa non va ridotta!).

come i simboli usati per la costruzione di calcoli nella logica simbolica. La simbolizzazione del linguaggio non è dunque necessariamente connessa alla sua formalizzazione (e viceversa: si può avere simbolizzazione senza formalizzazione); della formalizzazione la simbolizzazione è però l'efficace strumento, consentendo una esattezza di espressione che non sarebbe altrimenti possibile. Nella realizzazione di entrambe le possibilità la definizione ha un ruolo importante. L'attribuzione di significati tecnici precisi a segni del linguaggio comune può farsi con ogni processo che porti a stabilire un significato (per esempio, attraverso il ripetuto uso del segno nel significato tecnico), ma si fa nella maniera più diretta e sicura con una ridefinizione. Similmente, la definizione stipulativa è lo strumento migliore per la introduzione di nuovi segni con significati tecnici. E nella costruzione dei calcoli la definizione è impiegata sia nell'introduzione dei segni del calcolo, fuorché dei primitivi, sia nell'interpretazione del sistema.

Da quanto ho detto già dovrebbe risultare chiaramente come la tesi che, fuor dell'ipotesi della definizione lessicale, la definizione sia oggetto di scelte e convenzioni non comporti per nulla che la definizione sia arbitraria. Potremmo, certo, divertirci a dare definizioni ad arbitrio; ma di solito con le definizioni non si gioca, si soddisfano esigenze del nostro lavoro, della nostra vita. Il bisogno di definire nasce quando il linguaggio che già possediamo si inceppa o ci mette nei pasticci, quando per conseguire certi scopi ci serve un linguaggio nuovo; e la scelta di una definizione è guidata dalla funzione che l'espressione definita deve assolvere. Tanto migliore, naturalmente, sarà la scelta, quanto più chiare le idee intorno a tale funzione. Noi ci soffermeremo ora un momento sulla scelta delle definizioni nelle scienze che si valgono di una lingua aperta. Regola somma e tradizionalmente affermata, perché il linguaggio sia un efficiente strumento di lavoro, è che di ogni concetto si dia una sola definizione e non si dia la stessa definizione di più concetti. Altre regole, inoltre, sono state più volte proposte per orientare la scelta delle definizioni. Ecco le quattro regole formulate da Malthus nel suo saggio sulle definizioni in economia politica. Quando si adoperano vocaboli che nella conversazione delle persone istruite sono di uso frequente, bisogna aver cura di definirli e applicarli in modo da conservare il significato loro più spesso attribuito. Quando la varietà degli usi non consente di sanzionare il significato con l'uso generale, la migliore autorità che si possa invocare è quella dei più illustri rappresentanti della scienza; soprattutto se fra di loro ve n'ha qualcuno che per consenso unanime porti il titolo di fondatore. Si obbietterà senza dubbio, prosegue Malthus, che questo culto per le autorità consacrate ci incatena al passato e paralizza il progresso. Ora io non intendo proporre agli economisti di *jurare in verba magistri* anche quando sia dimostrato che una modificazione di parole sia utile e contribuisca a far progredire

la scienza. Si deve però riconoscere che, nelle scienze speculative, poche definizioni vi sono, le quali non sollevino obbiezioni plausibili e anche gravi; e se noi ne creassimo delle nuove, ogni volta che le antiche non ci soddisfano, produrremmo una funesta e continua instabilità della teoria, senza perciò conseguire lo scopo proposto. Qualche volta, nondimeno, taluni cambiamenti sono necessari. Bisogna allora che la modificazione proposta distrugga radicalmente le obbiezioni fatte ai vocaboli antichi, e al medesimo tempo non sollevi obbiezioni uguali o più forti. In una parola, bisogna che questa modificazione si presenti come chiaramente utile, facilitando i progressi della scienza. Ogni riforma in sé stessa è un male, e non diventa legittima e accettabile che a forza d'utilità e di vantaggi. Le nuove definizioni devono infine accordarsi con quelle che costituiscono il fondo della scienza e i medesimi termini devono conservare sempre il medesimo significato (1).

Le regole enunciate da Malthus per la scienza economica dei suoi tempi hanno una base sana, e dovrebbero esser tenute in considerazione anche oggi e anche fuor della scienza economica. Un certo conservatorismo linguistico presenta dei vantaggi: il linguaggio serve a comunicare, e può assolvere bene la sua funzione soltanto quando i suoi segni hanno per chi li produce e per chi li riceve lo stesso significato. Se non c'è rispetto per il patrimonio linguistico comune e ognuno si mette a riformare per suo conto il linguaggio, assai più difficilmente quella condizione si realizza. Le ridefinizioni, con le quali si precisano significati prima vaghi o equivoci, possono essere usate con larghezza; nelle ridefinizioni con cui si assegni a una espressione un significato che non ha mai avuto, pur vicino al significato o alla gamma di significati che negli usi precedenti aveva, e nelle definizioni stipulative giova la moderazione. In ogni caso la definizione deve fornire una espressione d'uso fecondo e tale da non dare origine a contraddizioni (2).

Queste regole, dice Malthus dopo aver enunciato le quattro regole or ora riferite, mi sembrano dover guidare nel modo più sicuro e più naturale l'uso delle definizioni in economia politica. I mutamenti che si facessero, senza tener conto di tali sagge prescrizioni, lungi dall'accelerare il cammino della scienza metterebbero in dubbio i suoi progressi e forse anche la sua solidità. Nondimeno quelle regole che, per la loro chiarezza,

(1) T. R. MALTHUS, *Sulle definizioni in economia politica*, in « Biblioteca dell'economista », vol. V, Torino, 1873, p. 414 e seg.

(2) Per l'approfondimento di questo punto rinvio a G. VAILATI, *La teoria aristotelica della definizione*, in « Rivista di filosofia e scienze affini », 1903, e a C. G. HEMPEL, *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, Chicago, 1952, p. 18 e seg.

per la loro lucidità, parrebbero doversi imporre a ogni pensatore, furono spesso disconosciute e dimenticate dagli economisti. Simile doglianza potrebbe essere anche oggi ripetuta con riguardo a molte scienze.

5

La teoria della definizione, delineata nei precedenti paragrafi, è costruita su principi elaborati in quell'orientamento della filosofia del linguaggio contemporanea, cui ho fatto riferimento nella prefazione, che, pur in grande varietà e molteplicità di sviluppi, presenta la caratteristica comune dello studio del linguaggio quale istituzione culturale, quale prodotto e fattore della cultura umana, condizione del formarsi e del trasmettersi delle attività non puramente organiche e dei loro risultati. Ho indicato nella premessa, accogliendo l'impostazione data alla semiotica e alle scienze in cui si suddivide, la pragmatica, la semantica e la sintattica, da Charles Morris e Rudolf Carnap, in qual modo entro un simile orientamento possono essere inquadrate e coordinate le scienze biologiche, psicologiche e sociologiche e le scienze formali del linguaggio.

L'antico dilemma, se il linguaggio sia per natura o per convenzione, viene superato in tale orientamento in una maniera che può a buon diritto esser chiamata storicistica. I linguaggi si formano e si trasformano nella storia umana sotto l'effetto di fattori e stimoli estremamente complessi, rispondendo ai bisogni che via via nella storia umana maturano. I processi, per cui si istituiscono le associazioni fra segni linguistici e abiti di comportamento, onde deriva ai segni la capacità di suscitare in differenti persone attività differenti, nella quale consiste il significato nel senso della pragmatica, sono nelle fasi primitive della storia sociale e individuale pressoché inconsapevoli, e acquistano progressivamente un maggior grado di consapevolezza. Quando lo sviluppo della cultura e del linguaggio è sufficiente, nell'ulteriore evoluzione del linguaggio possono intervenire, e di fatto intervengono, intenzionali procedimenti di controllo e di costruzione. Gli abiti di comportamento non sono associati ai segni nel loro aspetto materiale di suoni, figure etc., ma ai segni in quanto usati in relazioni regolari con le cose e con altri segni. Se il linguaggio è sufficientemente complesso, lo si può adoperare a livello metalinguistico per isolare ed enunciare quelle relazioni regolari. Le scienze che attendono a questo sono la semantica e la sintattica; le relazioni regolari isolate ed enunciate costituiscono il significato nel senso della semantica e della sintattica. L'isolamento e l'enunciazione di quelle relazioni possono esser fatti in funzione descrittiva, allo scopo di avere conoscenza dei significati semantici e sintattici di cui è portatore un linguaggio impiegato nella società umana; e possono esser fatti in funzione prescrittiva, disponendo che

nel futuro segni linguistici già usati nel passato siano adoperati in relazioni più precise o diverse, o addirittura introducendo nuovi segni in nuove relazioni con le cose e con gli altri segni. L'enunciato metalinguistico semantico e sintattico viene in questo caso ad operare pragmaticamente come un mezzo per modificare o creare associazioni tra segni e abiti di comportamento. Accanto a una semantica e a una sintattica descrittiva si hanno così una semantica e una sintattica prescrittive, aventi per funzione il controllo e la costruzione del linguaggio, le quali vanno dalla precisazione o modificazione dei significati o introduzione di nuovi segni con nuovi significati nelle lingue aperte alla creazione di lingue chiuse. La definizione lessicale, di cui si è trattato, si inquadra nella semantica descrittiva, la ridefinizione e la definizione stipulativa nella semantica prescrittiva.

Contro le tecniche di controllo e di costruzione del linguaggio, e contro la definizione quale strumento di controllo e di costruzione, ci sono state però, in nome della libertà linguistica, delle prese di posizione, di cui è necessario preoccuparci; le quali ci forniranno inoltre l'occasione di alcuni importanti chiarimenti. Avrò riguardo al caso più importante, quello della filosofia del linguaggio idealistica. L'idealismo considera anch'esso il linguaggio come un prodotto e un fattore della cultura umana; si può dire, anzi, che da studiosi di orientamento idealistico sia venuto il maggior contributo a far penetrare nella filosofia moderna l'idea della umanità del linguaggio. Ma l'idealismo cerca e vede nel linguaggio soprattutto la libertà; la produzione del linguaggio è per questa filosofia libera e spontanea creazione; il linguaggio è associato all'arte, e non si guarda con favore alle tecniche che, come la definizione nell'uso prescrittivo, tendono a imporre al linguaggio una disciplina. Lo sfavore giunge qualche volta fino al radicale rifiuto.

Quale esempio di questo estremo si possono prendere, per l'importanza che l'opera loro ha avuto in Italia, i nostri Croce e Gentile. Per entrambi l'espressione linguistica è arte; e l'arte, nella sua irriducibile individualità, si sottrae a ogni disciplina, che non sia la disciplina interiore dello spirito dell'artista. È pertanto impossibile, dice Croce, creare il linguaggio artificialmente, per atto di volontà; il concetto di una grammatica normativa, che stabilisca le regole del parlare, è fondato su un errore scientifico. Si ammette però da lui la grammatica, quando venga intesa come una disciplina empirica, cioè come raccolta di schemi utili all'apprendimento delle lingue (1). Parimenti Gentile si ribella a ogni giogo, che si voglia imporre al linguaggio; e, parlando in particolare della definizione delle parole, la dichiara affatto assurda, non essendoci parole che abbiano un

(1) B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, XVIII.

significato, ma essendoci solo il pensiero in atto che si dà forma in libertà (1).

L'espressione linguistica come arte, l'individualità e l'originalità di ogni espressione, sta bene; ma per esprimersi con espressione linguistica occorre possedere un linguaggio, in cui esprimersi. In termini crociani, la creazione ha bisogno di un materiale, e il materiale è il linguaggio che l'uomo vivente in società ha accolto e serba nel suo organismo psichico (2). Croce ammette, come si è visto, che schemi empirici possono servire a procurare tale materiale a chi apprende una lingua; perché simili schemi non dovrebbero servire a controllare il materiale e a fabbricare nuovo materiale? Se io posso, impiegando un certo schema, insegnare a un inglese il significato di ' casa ', perché non potrei, impiegando simili schemi, dare a un segno vago o equivoco un significato preciso o dare a un nuovo segno un nuovo significato? La situazione è analoga: in entrambi i casi si tratta di provvedere a un « organismo psichico », per mezzo di schemi, i pezzi, in cui soffierà lo spirito creatore. Le tecniche di controllo e di costruzione linguistica non tendono a determinare anticipatamente l'espressione, a dar norma all'espressione; ma, come l'insegnamento di una lingua, a preparare materiale all'espressione. La concessione, fatta da Croce a ciò che egli chiama la ' grammatica empirica ', in funzione dell'insegnamento, deve essere estesa alla grammatica empirica in funzione di controllo e di costruzione. Gentile respinge ogni giogo che si voglia imporre al linguaggio; quando, però, affronta il problema del rapporto tra arte e tecnica, riconosce come l'arte abbia un antecedente nella tecnica (3). Nella tecnica rientrano la poetica, la metrica, la retorica; e perché non anche le discipline che, assegnando significati ai segni, egualmente sono antecedenti dell'espressione artistica per mezzo del linguaggio?

Ciò che la filosofia del linguaggio idealistica a proposito della definizione può suggerire, e l'incontro con l'idealismo ci dà occasione di sottolineare, è quanto segue. La semantica e la sintattica, nelle quali, rispettivamente nella semantica descrittiva e nella semantica prescrittiva, si inquadrano la definizione lessicale, la ridefinizione e la definizione stipulativa, hanno un carattere astratto. La definizione lessicale di un segno designativo astrae dalle concrete situazioni di impiego di una espressione linguistica un aspetto comune riducibile a regola: la relazione dell'espressione definita, in una certa combinazione con altre espressioni, con il suo designato. La ridefinizione e la definizione stipulativa di un segno desi-

---

(1) G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, parte II, capitoli IV e VIII.

(2) B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, XVIII.

(3) G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, parte II, capitolo I.

gnativo riguardano, delle possibili situazioni concrete di impiego dei segni, soltanto quello stesso comune aspetto riducibile a regola. Tutto il resto sfugge alla definizione: l'efficacia persuasiva, il valore estetico della espressione in un concreto impiego ne restano fuori. Dando la definizione di ' silenzioso ' e di ' luna ' io non dico nulla intorno alla poesia del verso di Leopardi:

Che fai tu, luna, in ciel? dimmi, che fai,
Silenziosa luna?

Si tratta di schemi di cui giova servirsi, cui giova non chiedere più di quello che son fatti per dare.

Stabilendo una definizione, poi, si pone la regola che l'espressione definita non deve essere usata in maniera diversa da quella prevista, e si autorizza a usarla nella maniera prevista; ma quando in particolare debba essere usata, in quale speciale combinazione con altre espressioni, entro gli schemi di combinazione consentiti, non è determinato. È del tutto fuor del segno l'accusa, fatta da critici di orientamento idealistico, che istituendo tecniche di controllo e costruzioni del linguaggio si voglia predeterminare lo svolgimento del discorso; si vuole, per usare ancora l'espressione di Croce, preparare per il discorso un buon materiale, che consenta enunciati di significato univoco e preciso.

Le regole linguistiche, infine, valgono e operano finché sono accettate. Lo spirito può sempre celebrare la sua libertà cambiandole, o addirittura, senza previo avviso, ribellandosi ad esse e inventando il suo linguaggio nell'atto stesso dell'esprimersi. Chi si esprime contravvenendo a regole stabilite può esser tuttavia ben capito, purché l'ascoltatore o il lettore siano in grado di rendersi conto, in base alle circostanze, che i segni sono usati in modo non conforme alle regole e di afferrare il loro nuovo significato; e si giunge magari, per questa via, a grande bellezza ed efficacia. Ad attività diverse convengono però modi diversi di esercizio della libertà linguistica. Al poeta non sarà rimproverato di non volere regole o di ribellarsi alle regole: lo giudicheremo dai risultati. Al filosofo e allo scienziato conviene invece darsi una disciplina linguistica, cambiarla quando occorre, ma finché non sia cambiata rispettarla; altrimenti sarà meglio chiamarli in altro modo, chiamarli anch'essi poeti.

6

L'uso di ' definizione ' è stato da me ristretto al campo in cui la definizione riguarda il significato; sì che accanto alla definizione nominale non figura, come altra specie di definizione, la definizione reale. È tempo di dare ragione del rifiuto dell'espressione ' definizione reale ' e della clas-

sificazione della definizione reale quale specie della definizione. Ecco la ragione. La definizione reale riguarderebbe la realtà della cosa definita; ma questa non è che una apparenza, sotto la quale si celano cose diverse, che conviene distinguere mediante nomi diversi. Alcune di quelle cose rientrano nella definizione come definizione del significato, e queste naturalmente le chiameremo definizioni, aggiungendo alcune specificazioni; alle altre non conviene dare il nome di definizione. Esse sono infatti di natura molto diversa dalla definizione del significato ed è molto importante distinguerle bene da questa: classificarle entro il genere della definizione non favorirebbe la distinzione e sarebbe fonte di pericolose confusioni.

Cominciamo dalle cose, che sono state considerate definizioni reali, e sono invece definizioni nel nostro significato di ' definizione '. Il caso più semplice è quello in cui si tratta di una definizione di significato, formulata però con l'impiego del verbo ' essere ', il che le fa assumere l'aspetto di una definizione reale. Un bimbo chiede al papà cos'è un centauro, e il papà risponde che è un mostro favoloso, mezzo uomo e mezzo cavallo. Il papà, uomo moderno, sa benissimo che centauri non ne esistono, e pertanto non intende dir nulla sulla realtà del centauro, bensì definire il significato della parola ' centauro '; ma la forma linguistica da lui adottata può trarre in inganno il bimbo, e fargli pensare d'avere avuto un'informazione sull'essenza del centauro. In simile inganno incorrono non di rado anche gli adulti. Talora l'aspetto della definizione reale viene assunto da una definizione di significato, con cui si intende cogliere un significato identico nella varietà degli usi di una espressione. Cercare, per esempio, cosa sia il bene, può equivalere a cercare una identità di significato nei vari usi della parola ' bene '. Giova ricordare come la ricerca di un significato identico sia sovente ricerca di cosa che non esiste, trattandosi di espressione equivoca. Altra volta si considera definizione reale la definizione del significato, quando si pervenga così a stabilire la regola d'uso di una espressione, che prima si sapeva usare senza saper dare la regola dell'uso. Si ha in questo caso il passaggio da ciò che Leibniz chiamava un'idea chiara a ciò che chiamava un'idea distinta (1). Sembra, arrivando alla definizione, di essere arrivati all'essenza della cosa. Chi sa riconoscere un circolo e impiega a proposito la parola ' circolo ', ma non sa definirla, e un giorno impara che si dà il nome di ' circolo ' alla figura piana contenuta da una linea curva, tutti i cui punti sono egualmente distanti da un punto, ha l'impressione di avere finalmente penetrato l'essenza del circolo. Altra volta ancora accade che una definizione di significato abbia l'apparenza di una definizione reale, quando con essa si operi la sostitu-

---

(1) G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humaine,* libro II, capitolo XXIX.

zione del significato di una espressione con un significato che, per qualche ragione, sia migliore. Chiedersi cos'è realmente il bene può equivalere a cercare per la parola ' bene ' un nuovo significato, che la renda capace di meglio servirci nel nostro discorso. Il miglioramento può consistere, secondo i casi, nel sostituire un significato più generale a uno più ristretto, o viceversa; nel sostituire a un significato che portava a contraddizioni uno che non vi porta; nel procurare un concetto che trovi posto in un sistema di concetti, o in un sistema migliorato o più largo; nell'introdurre un significato univoco e preciso dove era un significato equivoco o vago, etc.. Come definizione reale viene, infine, spesso presentato uno speciale impiego della ridefinizione in funzione persuasiva. Si tratta di ciò che lo Stevenson, il quale ha fatto la teoria di questo procedimento retorico, ha chiamato appunto definizione persuasiva (1). Il procedimento si fonda sul fenomeno psicologico del trasferirsi delle reazioni favorevoli o sfavorevoli al designato di una espressione dal designato all'espressione stessa; e sulla tendenza delle reazioni all'espressione a permanere nonostante il mutamento del designato con il cambiamento del significato dell'espressione. Così è possibile, mediante una ridefinizione dell'espressione, trasferire sul nuovo designato le reazioni associate all'espressione. Se, però, il destinatario dell'operazione si rendesse conto che c'è una ridefinizione, si avrebbe in lui una reazione tale da elidere le reazioni all'espressione derivate dal precedente significato di cui questa era portatrice; l'effetto persuasivo viene ottenuto mascherando la ridefinizione da definizione reale. Quando si sente affermare che la « vera » democrazia è un regime con queste e queste caratteristiche, non siamo innanzi alla scoperta dell'essenza della democrazia; siamo innanzi a una ridefinizione mascherata, con la quale si convogliano sul nuovo designato le reazioni favorevoli associate a ' democrazia '; ossia a una definizione persuasiva.

Una definizione nominale interviene anche in uno dei più importanti tra i casi che hanno avuto il nome di ' definizione reale ': quello in cui la definizione ci informerebbe che la cosa definita esiste realmente, o per lo meno è possibile. In tal modo, per esempio, la definizione reale è concepita nei *Nuovi saggi* di Leibniz (2). Il caso è stato ottimamente analizzato da John Stuart Mill, il quale ha messo in chiaro come si abbia qui la definizione di una espressione, più qualche altra cosa: l'asserzione che la cosa designata dall'espressione esiste, o è possibile (3). Stuart Mill considera

---

(1) C. L. Stevenson, *Persuasive Definitions*, in « Mind », 1938, e *Ethics and Language*, New Haven, 1944, capitolo IX.

(2) G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humaine*, libro III, capitolo III.

(3) J. Stuart Mill, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, libro I, capitolo VIII, 5.

soltanto l'ipotesi in cui l'altra cosa consiste in una asserzione; può però trattarsi anche di proposizione di diversa natura. Quale definizione reale è stato ancora presentato il procedimento di astrazione, nel quale parimenti una definizione nominale interviene. L'astrazione consiste nel rendersi conto di qualcosa di comune a vari oggetti della nostra esperienza e dargli un nome. Qui c'è la definizione dell'espressione che funge da nome e c'è l'asserzione che il designato è di fatto comune ai vari oggetti di esperienza cui l'astrazione si riferisce. Uno zoologo identifica un carattere comune a varie specie di animali e gli dà un nome; si ha così una astrazione, nella quale concorrono i due elementi ora indicati, una definizione nominale e una asserzione empirica, ma qualcuno potrebbe presentare la cosa dicendo che si è scoperto un carattere comune all'essenza di quegli animali.

La definizione, nel nostro significato di ' definizione ', non entra in altre cose, che pure sono state presentate come definizioni reali. Si è molte volte dato questo nome a proposizioni concernenti il designato di espressioni, impiegate per formulare le proposizioni, ma non definite nel contesto. Si può trattare di una proposizione analitica, ossia ricavabile da definizioni per mezzo di operazioni logiche. Tale è per esempio l'asserzione che l'agire umano è essenzialmente egoistico, in quanto sempre diretto a fini propri di chi agisce, quando con ' fine ' io designi ciò che ciascuno tende a realizzare con le sue azioni. Molte scoperte filosofiche intorno all'essenza delle cose sono semplicemente proposizioni di questa natura. Si può trattare, altrimenti, di una proposizione non analitica, con la quale si dice del designato di una espressione qualcosa che non è compreso tra le condizioni di impiego dell'espressione. Consideriamo, per esempio, la ricerca della definizione della giustizia nella *Repubblica* di Platone. ' Giustizia ' ha in quel contesto il significato di ' regola per la vita '. « Ti pare d'aver posto mano a dar definizione di cosa poco importante? Si tratta di una regola per la vita. Una regola seguendo la quale ciascuno di noi potrà nel modo più fruttuoso passar l'esistenza » (1). Condizione di impiego della parola ' giustizia ' è che si abbia una regola, seguendo la quale ciascuno di noi possa nel modo più fruttuoso passar l'esistenza; non è condizione di uso un particolare contenuto della regola. Ciò che, chiamandolo ' definizione ' (naturalmente, reale) si cerca, è una proposizione del tipo: « La regola, seguendo la quale ciascuno può nel modo più fruttuoso passar l'esistenza (ossia, ciò che designiamo con ' giustizia ') è quella che nello Stato ciascuno faccia il proprio compito, che nell'individuo le potenze dell'anima siano in armonia ». La riduzione di proposizioni allo stesso genere cui appartengono le definizioni, la frequente confusione delle une con le altre, dipendono in gran parte dal fatto che molte proposizioni

(1) PLATONE, *I dialoghi*, tr. di E. TUROLLA, Milano, 1953, vol. II, p. 96.

sono formulate adoperando il verbo ' essere '; e, come nell'esempio della definizione di ' centauro ', portato sopra, spesso anche le definizioni sono formulate con l'uso, in altro significato, dello stesso verbo, sì che assumono lo stesso aspetto. « Il cigno è un uccello bianco etc. » può voler dire che si definisce ' cigno ' in maniera da designare con tale parola un uccello con le caratteristiche elencate, tra cui quella di esser bianco; oppure che l'animale designato con la parola ' cigno ', non definita nel contesto, e impiegabile in certe condizioni, ma indipendentemente dalla presenza delle qualità indicate, tra cui quella di esser bianco, presenta di fatto quelle qualità. Nel primo caso non si potrà mai dire che vi sono cigni non bianchi, perché ' cigno ' si applica per definizione solo quando c'è il carattere dell'esser bianco; nel secondo caso la proposizione che il cigno è bianco può essere smentita da esperienze contrarie. Basta questo accenno per far vedere come sia importante distinguere bene tra definizioni e proposizioni, il che ci aiuta a fare l'eliminazione dell'espressione ' definizione reale ' (1): coloro che non sanno fare questa distinzione « imbrogliano tutto e, perdendo ogni ordine e ogni lume, perdono se stessi e si cacciano in difficoltà inestricabili » (2).

Qualche volta, infine, ciò che viene presentato come determinazione della essenza di una cosa e chiamato definizione reale è un discorso, col quale si dichiarano o si istituiscono relazioni tra un concetto e altri concetti. Abbiamo considerato nel paragrafo precedente l'atteggiamento di Croce e di Gentile riguardo alla definizione delle espressioni linguistiche. La teoria della definizione ha il suo posto, per essi, non nella filosofia del linguaggio, ma nella filosofia del pensiero, ossia nella logica. Nella logica crociana, alla distinzione tra concetto e pseudoconcetto corrisponde una distinzione quanto alla definizione. Definire il concetto coincide col pensarlo; e poiché pensare un concetto significa pensarlo nelle sue distinzioni, mettendolo in relazione con gli altri concetti, e la connessione dei concetti è sillogismo, definizione del concetto e sillogismo sono la medesima cosa. Questa definizione ha per Croce carattere reale. La definizione di uno pseudoconcetto, invece, è un comando che gli assegna un posto tra quegli strumenti della pratica. Lo pseudoconcetto empirico si definisce indicando ciò che gli sta sopra e ciò che gli sta a lato, ossia per genere e differenza; lo pseudoconcetto astratto si definisce con definizione genetica, situandolo in una serie. Della definizione dello pseudoconcetto Croce dice che è

---

(1) Per un approfondimento delle questioni relative alla distinzione rinvio a G. VAILATI, *La teoria aristotelica della definizione*, in « Rivista di filosofia e scienze affini », 1903, e a J. HOSPERS, *An Introduction to Philosophical Analysis*, London, 1956, p. 25 e seg.

(2) B. PASCAL, *De l'esprit géométrique*.

nominale, nel senso che è convenzionale (1). Nella logica di Gentile, la definizione ammessa e approvata è quella del concetto che non è elemento del pensiero, ma lo stesso pensiero come sistema; e poiché il sistema del pensiero è sillogismo, anche qui la definizione si identifica col sillogismo. Anche per Gentile la definizione come sillogismo ha carattere reale (2). La definizione nominale di ciò, che Croce chiama pseudoconcetto, è nominale non soltanto nel senso di essere convenzionale, ma nel proprio senso di essere definizione di espressione linguistica: la funzione pragmatica, da Croce attribuita allo pseudoconcetto, è infatti esercitata dalle espressioni, cui abbiamo attribuito un significato che a ciò le rende adatte. Quanto alla definizione del concetto secondo Croce e alla definizione secondo Gentile, abbiamo qui un esempio del caso in cui con ' definizione reale ' si designa un discorso, col quale si dichiarano o si istituiscono relazioni tra un concetto e altri concetti. In che consiste, infatti, la definizione crociana o gentiliana, poniamo, di ' pensiero '? Consiste nell'introdurre nel discorso il concetto di ' pensiero ' senza darne la definizione, e manifestarne il significato (più o meno preciso) mediante l'uso, mettendolo altresì, nell'usarlo, in relazione con gli altri concetti nel discorso impiegati.

' Definizione reale ' è stato usato per designare le varie cose ora indicate, o, qualche volta, una mescolanza di esse. È bene, come dicevo, distinguere quelle cose: e parlare di definizione a proposito delle definizioni di significato e non parlare di definizione a proposito di ciò che giova molto non confondere con la definizione del significato. Tutte le cose, così distinte, hanno il loro posto e la loro funzione nei nostri discorsi e nelle nostre attività; ma nessuna di esse ci fornisce essenze. Invero, essenza è soltanto ciò che noi consideriamo essenziale per l'impiego di una espressione: essenza del cavallo sono quei caratteri, mancando i quali egli non sarebbe più cavallo, nel senso che non lo chiameremmo più cavallo. La credenza che ci siano essenze si fonda sul rovesciamento, per cui il linguaggio, importante strumento dell'opera dell'uomo che introduce un ordine nel suo mondo, diventa lo specchio di un mondo preordinato (3).

(1) B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, parte I.

(2) G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, parte II, capitolo VIII.

(3) Quel che ho detto in questo paragrafo è stato particolarmente influenzato da R. Robinson, *Definition*, Oxford, 1954, capitolo VI.

Capitolo secondo

TEORIA EMPIRISTICA DELLA DEFINIZIONE E LINGUAGGIO NORMATIVO

I

Ho delineato, nel capitolo precedente, la teoria della definizione dei segni designativi sulla base del linguaggio cosale. Tale teoria è stata da me presentata in modo da valere per il linguaggio in generale; e penso di farne applicazione al linguaggio nell'uso normativo. Presso gli autori, di cui ho sentito e dichiarato l'influenza, la teoria della definizione dei segni designativi sulla base del linguaggio cosale ha, però, portata assai più ristretta: concerne, infatti, il linguaggio nell'uso conoscitivo, ossia il linguaggio che fa da strumento alla conoscenza empirica. Essa è, nel loro pensiero, legata al noto « principio di verificazione », secondo il quale è significante il linguaggio che serve a formulare asserzioni, di cui sappiamo come accertare la verità o la falsità: che i segni designativi impiegati per formulare una asserzione siano definiti o definibili, in conformità alla teoria, sulla base del linguaggio cosale è condizione della verificabilità empirica dell'asserzione. Soltanto in tal caso, infatti, si sa quali oggetti di osservazione e relazioni fra oggetti di osservazione corrispondono alla asserzione, confermandola, e quali invece vi contrastano. Occorre giustificare l'estensione della teoria fuor del campo dell'uso conoscitivo del linguaggio, al linguaggio nell'uso normativo (1).

Cos'è l'uso normativo del linguaggio, come si distingue dall'uso conoscitivo? Tali questioni sono state molto dibattute nella filosofia contemporanea a carattere empiristico. Un complesso di ragioni storiche e psicologiche, su cui qui non è il caso di indugiare, ha portato parecchi studiosi, appartenenti a quel movimento, a vedere nel linguaggio in uso conoscitivo il solo linguaggio degno di questo nome. Ciò ha condotto a negare che accanto al discorso conoscitivo ci siano altri discorsi signifi-

(1) La terminologia è in questa materia un po' varia: si parla, senza che le parole abbiano un significato costante presso i vari scrittori, di usi linguistici normativi, prescrittivi, imperativi etc.; e conoscitivi, descrittivi, dichiarativi etc.. Io scelgo l'espressione ' norma ' e le espressioni correlate per attenermi a una tradizione terminologica importante tra i giuristi, che ha il suo maggior rappresentante in Kelsen; e « conoscenza » e le espressioni correlate perché, secondo i significati comuni dei termini, le scienze conoscitive fanno qualcosa di più che descrivere o dichiarare.

canti. Per quanto riguarda l'uso normativo del linguaggio, la detta negazione è stata operata in entrambi i modi possibili: o riducendo l'uso normativo all'uso conoscitivo, facendone una specie dell'uso conoscitivo, o squalificando l'uso normativo come insignificante (1).

Un esempio di riduzione dell'uso normativo all'uso conoscitivo ci è fornito dalla tesi di H. G. Bonhert, ripresa in Italia da Aldo Visalberghi (2). Secondo la formulazione di Visalberghi, gli enunciati normativi sono enunciati conoscitivi, e precisamente asserzioni di regolarità naturali, caratterizzate dalla forma alternativa, del tipo « O fai questo, o ti succederà quest'altro ». Una delle alternative concerne comportamenti che si possono intenzionalmente scegliere tra altri comportamenti possibili; l'altra alternativa concerne conseguenze dei comportamenti precedenti presumibilmente non indifferenti ai loro soggetti e comunque meno indifferenti dei comportamenti stessi, conseguenze dipendenti dall'intervento volontario di soggetti psichici che le effettuano tenendo presente la norma, ossia sanzioni o premi. Si può anche avere più di una alternativa che preveda sanzione o premio. La parte dell'enunciato normativo, relativa alla sanzione o al premio, rimane di consueto sottintesa; nella formulazione comune le norme sono dunque asserzioni ellittiche. L'odierno empirismo ci offre, come si vede, nuove versioni di una antica cosa: la negazione d'ogni differenza tra essere e dover essere e la concezione della morale, del diritto etc. come promessa di premi o minaccia di castighi.

La riduzione dell'uso normativo del linguaggio all'uso conoscitivo non è soddisfacente. Quando si costruisce un modello di linguaggio in vista di particolari scopi scientifici, si può benissimo costruirlo in modo che di esso siano consentiti solo gli usi conoscitivi, ma Visalberghi, e in generale gli studiosi che hanno ridotto gli usi normativi del linguaggio agli usi conoscitivi, non intendevano costruire linguaggi artificiali, bensì ragguagliarci sui linguaggi esistenti, il linguaggio comune, il linguaggio morale, il linguaggio giuridico etc.. Su questo terreno, la ridefinizione di ' norma ' e

(1) Per una più ampia presentazione di queste vicende di pensiero, e considerazioni sulle oscillazioni terminologiche che le hanno complicate, rinvio a A. SESONSKE, « *Cognitive* » *and* « *Normative* », in « Philosophy and Phenomenological Research », 1956. La riduzione dell'uso normativo del linguaggio all'uso conoscitivo non è rara anche al di fuori del movimento empiristico: mi sia permesso a questo proposito rinviare al mio *Il problema della definizione e il concetto di diritto*, Milano, 1955, p. 28 e seg.

(2) H. G. BONHERT, *The Semiotic Status of Command*, in « Philosophy of Science », 1945; A. VISALBERGHI, *Forma logica e contenuto empirico degli enunciati valutativi - La logica degli imperativi e delle norme*, in « Rivista di filosofia », 1956, e in *Esperienza e valutazione*, Torino, 1958. Per una discussione particolareggiata di questo scritto v. la mia nota *Imperativi e asserzioni* e la *Risposta a Scarpelli* di VISALBERGHI, in « Rivista di filosofia », 1959.

delle espressioni correlate, che porta il loro designato nel campo degli usi conoscitivi, ci lascia privi dei concetti necessari a dar conto di usi diversi dal conoscitivo; l'asserzione che non vi sono usi diversi dal conoscitivo è un errore di fatto.

In ogni suo uso il linguaggio ha una funzione di guida del comportamento umano. Ciò vale anche per il linguaggio nell'uso conoscitivo, come quello che se ne fa nelle scienze conoscitive. È caratterizzazione metodologica corretta di tali scienze il dire che non includono alcuna parte normativa (1); e, tuttavia, grande è la rilevanza delle conoscenze che esse forniscono in ordine al nostro comportamento. Le nostre scelte sono nell'ambito di ciò che conosciamo, tra le possibilità che le nostre conoscenze ci fanno vedere; ogni mutamento o arricchimento delle conoscenze può riflettersi sulle scelte. Si può dunque dire che anche il linguaggio, con il quale si raccolgono, si coordinano, si elaborano, si conservano, si comunicano le conoscenze serve a guidare il comportamento. Entro la generica funzione di guida del comportamento, che al linguaggio va riconosciuta, bisogna però fare delle distinzioni. La funzione di guida del linguaggio nell'uso conoscitivo, cui ora si è accennato, ha carattere indiretto. Un enunciato conoscitivo, benché pienamente accettato, non porta di per sé ad agire in un modo o nell'altro; crea, piuttosto, la disposizione a reagire ad altri stimoli tenendo conto di quanto con esso si è affermato. Se io dico a un mio amico che in un certo libro si spiega una certa teoria, l'accettazione del mio enunciato di per sé non comporta che egli legga il libro; ma se le vicende della sua vita lo porteranno a desiderare di conoscere quella teoria, egli potrà tener conto dell'informazione da me fornitagli, e può quindi accadere che il mio enunciato lo guidi, indirettamente, a leggere il libro. In altri casi, invece, il linguaggio serve a guidare il comportamento in modo diretto. Se io rivolgo al mio amico un enunciato normativo, « Leggi il libro! », l'accettazione del mio enunciato di per sé comporta che egli legga il libro. Nel caso dell'uso di funzione di guida diretta, il linguaggio non serve a modificare l'ambito di conoscenze in cui avvengono le scelte, bensì a condurre a una scelta determinata fissando uno schema di comportamento. Una norma, certo, può essere accompagnata, nonché da un'altra norma che istituisca un premio o una sanzione, da un enunciato o da enunciati conoscitivi relativi alle conseguenze dell'obbedienza o della disobbedienza alla norma, premi, sanzioni etc.; la speranza di un premio, il timore di una sanzione, in generale il desiderio che ci sia o non ci sia una conseguenza dell'obbedienza o della disobbedienza possono avere una parte importante nei processi psicologici che portano il desti-

---

(1) H. Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, 4ª rist., Berkeley, 1957, p. 277.

natario di una norma ad obbedire; ma non c'è bisogno, per dar conto di questi casi, di annullare la differenza tra i modi in cui asserzioni e norme stanno in rapporto col comportamento, arrivando alle asserzioni alternative di Visalberghi. Si può tranquillamente parlare di asserzioni con cui si enunciano previsioni delle conseguenze dell'obbedienza o della disobbedienza alla norma, di motivi dell'obbedienza etc.. La differenza tra la funzione di guida indiretta del comportamento, propria dell'uso conoscitivo del linguaggio, e la funzione di guida diretta, propria dell'uso normativo, si coglie bene considerando la differenza che, rispetto agli altri enunciati normativi, presentano gli enunciati normativi ricavati dalle asserzioni. I primi assegnano una linea di condotta in maniera categorica; nell'altro caso si può ottenere un enunciato, che assegni una linea di condotta, solo aggiungendo l'ipotesi, estranea a quanto con l'asserzione si afferma, della scelta di un fine da raggiungere, ossia formulando un imperativo ipotetico (1).

2

La differenza tra uso normativo e uso conoscitivo del linguaggio è stata così prospettata avendo riguardo alla loro funzione di guida diretta o indiretta del comportamento. Entrambi gli usi possono essere ulteriormente caratterizzati con riferimento agli stati psicologici che di consueto li accompagnano, alla forma grammaticale di cui si rivestono etc. (2). A noi, ora, interessa però un altro problema: il problema, se gli usi linguistici

(1) Occorre distinguere gli imperativi ipotetici, che assegnano una linea di condotta per il caso che si voglia raggiungere un fine, dalle norme, spesso di aspetto simile a quello degli imperativi ipotetici, che assegnano categoricamente una linea di condotta per il caso che si verifichi una certa condizione (le norme condizionate di cui parleremo più avanti): v. l'analisi di S. MOSHER, *Some Remarks about Imperatives*, in « Philosophy and Phenomenological Research », 1956.

(2) Nei linguaggi evoluti esistono « modi » diversi in corrispondenza a diverse funzioni del linguaggio. La definizione dei modi comporta il riferimento alle funzioni in cui il linguaggio viene impiegato; e il modo di un enunciato costituisce la via più diretta per riconoscere la funzione che l'enunciato assolve. Va però osservato che la normale corrispondenza tra una funzione e un modo può rompersi e un enunciato essere formulato in modo normalmente non corrispondente alla sua funzione. Benché il modo non sia quello ad essa normalmente corrispondente, la funzione potrà essere egualmente riconosciuta in base a elementi e fattori della situazione in cui l'enunciato viene posto o ricevuto. Così il codice penale italiano è scritto in modo indicativo (« Chiunque offende l'onore o il decoro di una persona presente è punito con la reclusione etc. »), modo normalmente proprio dell'uso conoscitivo del linguaggio; ma, sapendo che si tratta di un codice, noi siamo in grado di affermare che gli enunciati ivi contenuti hanno funzione normativa.

normativi possano essere propriamente chiamati usi linguistici, se il discorso normativo sia da considerare un discorso significante.

La questione ha un suono sconcertante, è di quelle che fanno scuotere la testa all'uomo di buon senso, e suscitano in lui dubbi sulla sanità mentale dei filosofi. In linguaggio usato normativamente sono scritti codici interi, innumerevoli norme sono ogni giorno interpretate e applicate nella vita comune, nei tribunali, nelle amministrazioni etc.; come si può prendere in seria considerazione la possibilità che gli usi normativi del linguaggio siano senza significato? Eppure nel movimento filosofico empiristico si è avuta, sino a non molto tempo fa, una situazione tale da costringere a porre la questione; quel che è peggio, presso parecchi studiosi essa ha avuto, come già si è accennato, una soluzione negativa; e con l'uso normativo sono stati travolti e sono finiti nel cestino dell'insignificanza tutti gli usi linguistici, fuor di quello conoscitivo. Un sì catastrofico risultato è dipeso dall'avere stabilito e coerentemente applicato, quale criterio per determinare la significanza di un discorso, il principio di verificazione. Secondo il principio di verificazione, come si è già detto, è significante il linguaggio che serve a formulare asserzioni, di cui sappiamo in qual modo accertare la verità o la falsità; gli enunciati non conoscitivi non sono né veri né falsi; di conseguenza, essi non sono formulati in linguaggio significante. Questo, ridotto allo schema essenziale, il ragionamento onde si è stati condotti a concludere che gli enunciati non conoscitivi possono essere studiati sul piano psicologico come manifestazioni e stimoli di stadi psicologici e comportamenti, ma non si può trattarli e studiarli come significanti usi del linguaggio. Giova riflettere un momento su questo principio di verificazione, responsabile di tale sconquasso nel nostro comune modo di pensare e di parlare.

Il principio di verificazione è stato il prodotto e lo strumento di un grande sforzo per garantire alle scienze conoscitive carattere e metodo rigorosamente empirici. Un'asserzione viene empiricamente verificata quando si accerta che sia in accordo coi fatti. C'è anche un altro modo di verificare un'asserzione: controllare che sia correttamente dedotta da premesse empiricamente verificate. Lo squalificare come insignificanti le asserzioni non verificabili, nell'uno o nell'altro modo, serve nelle scienze conoscitive ad assicurare che tutte le asserzioni si riferiscano a oggetti di esperienza; la verificazione poi porta ad eliminare le asserzioni non fondate sui fatti o non correttamente dedotte da asserzioni fondate sui fatti. Il principio è così diventato il bisturi usato in drastici interventi per liberare le scienze conoscitive da ogni neoformazione non fondata sull'esperienza. Ma l'acutezza e la facilità d'impiego dello strumento hanno sedotto chi l'aveva inventato e lo teneva in mano, e con le parti malate delle scienze conoscitive si sono amputate anche le membra sane della cultura non scientifica.

La determinazione del principio di verificazione, or ora data, è stata volutamente generica: il cercar di fornirne una più precisa ci avrebbe coinvolti in complicate e sottili discussioni. Benché, come si è detto, il principio abbia pragmaticamente operato come strumento acuto e di facile impiego, la sua precisa formulazione teorica, soprattutto quanto alla verificazione empirica, ha fatto molto penare. La storia delle discussioni al riguardo ha i suoi punti culminanti nella versione « forte », secondo la quale una asserzione, per essere significante, deve essere in via di principio verificabile o falsificabile in maniera conclusiva, nel rovesciamento del principio di verificazione nel principio di falsificazione, secondo il quale un'asserzione è significante se è conclusivamente falsificabile, nella versione « debole », secondo la quale un'asserzione è significante se sono possibili osservazioni rilevanti per la sua verità o falsità (1).

Oltre che dall'elaborazione interna del principio di verificazione, complicate e sottili discussioni sono derivate dagli attacchi contro esso portati dall'esterno. Nel corso di tali attacchi l'argomento più spesso e volentieri adoperato è quello che il principio di verificazione smentisce se stesso, essendo enunciato con un'asserzione non verificabile. Secondo le osservazioni di Ewing, l'asserzione che, per essere significante, una asserzione deve essere verificabile non è analitica, perché se lo fosse nessuno, che la comprenda, potrebbe mai dubitarne, e invece se ne dubita; e non è un'asserzione empirica, perché altrimenti essa non sarebbe che una generalizzazione, la quale in ogni momento potrebbe essere smentita da un caso contrario. Se si trattasse di una asserzione empirica, questa dovrebbe essere verificata dall'esperienza sensibile; ma « come potremo mai sapere dalla esperienza sensibile che non vi è parte del significato di una asserzione che non si possa verificare? Il fatto che noi non abbiamo alcuna esperienza sensibile di una tale parte non dimostra nulla, poiché il punto in discussione è se in ciò che noi significhiamo vi sia qualcosa oltre all'esperienza sensibile; e come potremmo conoscere con l'esperienza sensibile che non c'è? » (2). Ed ecco la trionfale conclusione: l'empirismo moderno, il quale pretende di eliminare ogni asserzione non significante, in quanto non verificabile, si regge su una asserzione non verificabile e quindi non significante!

A simili attacchi si può tranquillamente rispondere che l'addotta autosmentita del principio di verificazione non c'è, che l'asserzione con cui il principio viene enunciato è formulata in buon linguaggio secondo il principio significante, essendo verificabile, in quanto analitica. L'asser-

(1) Per una storia delle vicende del principio di verificazione v. J. O. Urmson, *Philosophical Analysis*, Oxford, 1956, p. 102 e seg.

(2) A. C. Ewing, *Meaninglessness*, in « Mind », 1937.

zione viene correttamente dedotta dalle definizioni e dalle regole di formazione e trasformazione del linguaggio in cui è formulata, ivi compresa una certa definizione della parola ‘ significato ’. Se io definisco ‘ significato ’ e i connessi concetti ‘ significare ’, ‘ significante ’ etc., in maniera da designare con essi soltanto il linguaggio che serve a formulare asserzioni verificabili, posso correttamente giungere, per deduzione, all'asserzione in cui il principio di verificazione consiste, e, come vuole lo Ewing, nessuno, che accetti le premesse, potrà dubitarne. È vero che il principio di verificazione non è stato sempre concepito e presentato nel modo ora indicato: si è talora trattata la definizione di ‘ significato ’ in termini di verificabilità come una definizione reale. Che il nocciolo del principio di verificazione stia nella ridefinizione della parola ‘ significato ’ viene però ormai spiegato perfino al pubblico non specializzato nella filosofia (1). Considerare il principio di verificazione come un'asserzione analitica e la definizione di ‘ significato ’ in termini di verificabilità come una ridefinizione, ossia come oggetto di una decisione, è la via, ove lo si accetti, per venire a capo delle questioni concernenti la sua precisa formulazione: versione forte, falsificazione, versione debole? Ed è, prima di tutto, la via giusta per rimettere in questione il principio stesso e la squalificazione del linguaggio, usato in usi diversi dal conoscitivo, come insignificante.

Oggi, invero, pressoché nessuno prende più una posizione così gretta. Perché ribellarci con tale violenza agli usi correnti di ‘ significato ’, restringendo in sì gran misura il campo di applicazione del concetto? Sarebbe poi necessario, per distinguere tra i discorsi, diversi dal conoscitivo, che correntemente siamo tutti d'accordo nel chiamare significanti, i quali svolgono nella società un'utile funzione, e le emissioni di suoni che correntemente siamo tutti d'accordo di chiamare insignificanti, introdurre una distinzione nel campo del non significante, contrapponendo una insignificanza buona a una insignificanza cattiva (2). Ciò, allontanandoci sempre più dagli usi correnti, provocherebbe un pasticcio terminologico; ed è certo più opportuno includere le varie specializzazioni funzionali, mediante le quali il linguaggio svolge il suo servizio nella cultura umana, nel genere comune del linguaggio significante. La parola ‘ significato ’ è, infine, assai gradita, e non è giusto privarne moralisti, giuristi, artisti etc.; si eviterà, tra l'altro, in questo modo che gli autori dei discorsi qualificati come insignificanti, risentiti, accusino i responsabili della ridefinizione di ‘ signi-

---

(1) A. J. AYER, *The Vienna Circle*, in G. RYLE e altri, *The Revolution in Philosophy*, London, 1956.

(2) V. in questo senso G. J. WARNOCK, *Verification and the Use of Language*, in « Revue Internationale de Philosophie », 1951, fascicolo 17-18, dedicato a *La notion de vérification*.

ficato ' di essere iconoclasti, distruttori di sacri valori etc.. Non conviene, dunque, accettare la ridefinizione di ' significato ' in termini di verificabilità. D'altro canto, però, al principio di verificazione non si possono non riconoscere notevoli meriti. Nelle scienze conoscitive lo strumento inventato per garantire che tutte le asserzioni si riferiscano a oggetti di esperienza e siano fondate sui fatti o dedotte da asserzioni fondate sui fatti ha funzionato e funziona benissimo; poiché le scienze conoscitive rigorosamente relative ai fatti e fondate su fatti dànno risultati molto utili all'uomo, tale funzione va considerata positiva. Non c'è modo di evitare la ridefinizione di ' significato ' che il principio di verificazione comporta e tuttavia mantenere lo strumento di purificazione delle scienze conoscitive, e magari procurarci un analogo strumento di purificazione in altri campi, come quelli in cui del linguaggio si fa un uso normativo?

Consideriamo la verificazione empirica. La verificazione empirica comporta due cose. Per verificare un'asserzione dobbiamo, prima di tutto, sapere a quali situazioni o eventi si riferisce. Dobbiamo, in secondo luogo, ammettere o mantenere l'asserzione se risulta, attraverso l'esperienza, che è in accordo coi fatti, respingerla o abbandonarla altrimenti. La prima cosa, il sapere a quali situazioni o eventi una asserzione si riferisce, è necessaria perché essa eserciti la funzione di guida indiretta di cui sopra si è parlato; la seconda cosa, lo ammettere o mantenere solo le asserzioni in accordo con i fatti, è necessaria per avere nelle asserzioni una buona guida. Riprendiamo l'esempio di prima: avverto un mio amico che una certa teoria è spiegata in un certo libro. Che egli sappia a quale situazione si riferisce la mia asserzione è necessario perchè l'asserzione possa guidarlo, quando gli venga il desiderio di conoscere quella teoria, a cercarla in quel libro. Che io abbia rispettato la regola di fare soltanto le asserzioni in accordo con i fatti è necessario perché la mia asserzione non sia una cattiva guida e, avendo letto il libro, il mio amico non mi mandi al diavolo per non aver trovato la spiegazione della teoria.

Le varie versioni del principio di verificazione, benché per altri aspetti l'una dall'altra differenti, hanno in comune il legare le due cose, il considerare la prima soltanto in funzione della seconda. Il sapere a quali situazioni o eventi una asserzione si riferisce viene in considerazione soltanto come condizione dell'accertamento dell'accordo tra asserzione e fatti, la capacità che una asserzione ha di esercitare la funzione di guida indiretta è trattata soltanto come presupposto dell'operazione che porta a rifiutare o abbandonare l'asserzione, se è una cattiva guida, ad ammetterla e mantenerla, se è una buona guida. Per questo si dice che una asserzione è significante solo in quanto è verificabile. Ma le due cose possono essere tenute distinte e separate. Possiamo ridefinire ' significato ' e i concetti connessi in modo da chiamare significante il linguaggio in quanto serve a formu-

lare asserzioni, di cui sappiamo a quali situazioni o eventi si riferiscono, indipendentemente dal fatto che delle asserzioni sia poi controllato l'accordo con i fatti. Possiamo stabilire un « principio di significanza » con una asserzione ottenuta analiticamente sulla base della or detta definizione di ' significato '. Possiamo ridefinire ' verità ' e i concetti connessi in modo da chiamare vere le asserzioni in accordo coi fatti, e sulla base di tale ridefinizione di ' verità ' stabilire un « principio di verificazione », decidendo di servircene come criterio per ammettere e mantenere o rifiutare e abbandonare le asserzioni. Significato e verità possono ora separarsi, il principio di significanza e il principio di verificazione non operano necessariamente insieme. Quando il concetto di ' verità ' è applicabile è necessariamente applicabile il concetto di ' significato ': un'asserzione non è verificabile se non è significante; non si può accertare se una asserzione sia in accordo coi fatti quando non si sappia a quali situazioni o eventi si riferisca. Ma il concetto di ' significato ' può essere impiegato anche al di fuori delle condizioni di impiego del concetto di verità: si possono avere asserzioni, formulate in linguaggio significante, di cui sappiamo a quali situazioni o eventi si riferiscono, alle quali però non applichiamo il principio di verificazione come criterio per mantenere o abbandonare le asserzioni.

La distinzione, ora prospettata, tra principio di significanza e principio di verificazione ci dà modo di conseguire quanto si desiderava. Il principio di significanza può essere esteso senza difficoltà dalle asserzioni agli enunciati di qualsiasi natura; la parola ' significato ' può essere ormai usata indipendentemente dalle condizioni di uso della parola ' verità ' e nulla ostacola lo estenderne l'applicazione agli enunciati che non sono né veri né falsi, che non si verificano. Si evita per questa via di dare a ' significato ' un significato troppo ristretto: possiamo ora chiamare significante anche il linguaggio usato in usi diversi dal conoscitivo, per esempio il linguaggio nell'uso normativo, sempre che si sappia a quali situazioni o eventi gli enunciati per mezzo di esso formulati si riferiscono. Una tale ridefinizione di ' significato ' è in accordo con il parlare comune: comunemente non ci si attiene al ristretto significato di ' significato ' che abbiamo rifiutato, ma d'altra parte non si considerano significanti gli enunciati, di cui non si sappia a quali situazioni o eventi si riferiscano. Manteniamo in questo modo lo strumento di purificazione delle scienze conoscitive: nell'ambito di queste la significanza continuerà ad essere un presupposto della verificazione e si continuerà ad espungere come non significanti le asserzioni non verificabili, ossia quelle di cui non si sappia a quali situazioni o eventi si riferiscano. Ci procuriamo, inoltre, un analogo strumento di purificazione in altri campi, come quello che a noi particolarmente interessa, il campo dell'uso normativo del linguaggio. Anche qui il sapere a quali situazioni o eventi un enunciato si riferisce è neces-

sario perché esso eserciti la funzione di guida del comportamento, che in questo caso è funzione di guida diretta. Se rivolgo all'amico dell'esempio l'enunciato normativo «Leggi il libro!», tale enunciato può servire a guidarlo soltanto se egli sa a quale evento si riferisce, l'evento del suo leggere il libro. Il principio di significanza, con la distinzione che comporta tra enunciati significanti, di cui si sa a quali situazioni o eventi si riferiscono, e enunciati non significanti, di cui ciò non si sa, può far da strumento di purificazione per espungere da una disciplina normativa gli enunciati incapaci di adempiere la funzione di guida diretta del comportamento. Anche nell'ambito di una disciplina normativa la significanza, cui corrisponde la capacità di guidare il comportamento, è il presupposto di operazioni che portino ad ammettere e mantenere oppure a rifiutare e abbandonare enunciati, come, per esempio, le operazioni dei giuristi per accertare la validità o l'invalidità di una norma.

Compiuto, movendo dall'analisi della verificazione empirica, l'allargamento del significato di ' significato ', conviene avvertire che anche in campi di uso non conoscitivo del linguaggio si possono avere deduzioni da premesse a conseguenze e operazioni di controllo della correttezza delle deduzioni. Come nel campo dell'uso conoscitivo, gli enunciati correttamente dedotti da premesse significanti sono sempre significanti. La sostituibilità di premesse e conseguenze comporta che, se le une sono capaci di guidare il comportamento, anche le altre lo siano, se le une sono significanti, anche le altre lo siano.

Il principio di significanza sopra enunciato vale tanto per gli usi scientifici del linguaggio, quanto per gli usi non scientifici. Anche di un enunciato del parlare comune, o contenuto in un romanzo o in una poesia, non diremo che sia significante, se non sapremo a quali situazioni o eventi si riferisca. Dagli usi scientifici agli usi non scientifici molto diverso sarà però, naturalmente, il grado di tolleranza nell'impiego del criterio. Nei componimenti di un poeta ermetico ci accontenteremo di riferimenti molto vaghi, che certo non sarebbero considerati sufficienti in una scienza.

Torniamo infine al nostro punto. Si trattava di giustificare l'estensione della teoria della definizione dei segni designativi delineata nel primo capitolo all'uso normativo del linguaggio. Le origini della teoria sono legate al principio di verificazione; ma essa è in realtà da collegare al principio di significanza, su cui ci siamo trattenuti. Che i segni designativi costituenti il vocabolario di un linguaggio impiegato per formulare degli enunciati siano definiti o definibili, in conformità alla teoria, sulla base del linguaggio cosale è condizione per sapere a quali oggetti di osservazione e relazioni tra oggetti di osservazione, a quali situazioni o eventi si riferiscono gli enunciati. Poiché, nel campo dell'uso conoscitivo del linguaggio, la significanza è presupposto della verificabilità, esiste, limitata-

mente a questo campo, un nesso tra quel requisito dei segni designativi e la verificabilità; ma il requisito è direttamente connesso alla significanza, non alla verificabilità, e alla verificabilità solo attraverso la significanza, e deve parimenti sussistere per ogni uso del linguaggio in accordo col principio di significanza, anche fuori del campo dell'uso conoscitivo. Poiché abbiamo dato a ' significato ' un significato allargato, poiché abbiamo determinato il principio di significanza in modo che lo rende applicabile anche agli usi non conoscitivi del linguaggio, concludiamo che la teoria della definizione dei segni designativi, delineata nel primo capitolo, vale anche fuor dell'uso conoscitivo; poiché abbiamo mostrato che il principio di significanza è applicabile, in particolare, all'uso normativo del linguaggio, dobbiamo concludere che la nostra teoria della definizione dei segni designativi vale anche per questo.

Capitolo terzo

SEMANTICA E LOGICA DELLE NORME E NATURA DEL LINGUAGGIO NORMATIVO

I

Abbiamo stabilito che la teoria della definizione dei segni designativi, delineata nel primo capitolo, si applica anche al linguaggio nell'uso normativo. Prima di sviluppare questa applicazione è però necessario sapere qualcosa di più sulle norme. ' Norma ' è per noi, in conformità a quanto si è detto, ogni enunciato cui venga attribuita la funzione di guida diretta del comportamento. Perché un enunciato sia capace di tale funzione due cose hanno da esser determinate: il soggetto che deve tenere il comportamento, cui daremo il nome di ' destinatario ' della norma (1), e il comportamento dovuto. Destinatario e comportamento dovuto sono pertanto gli elementi costitutivi di una norma.

---

(1) È noto come, nel campo del diritto, si sia discusso molto per stabilire chi sono i destinatari delle norme. Le controversie sorte al riguardo sono state probabilmente complicate dalla mancata distinzione dei vari significati di cui il concetto di destinatario di una norma è nei vari contesti portatore. Il concetto viene usato, e può essere definito, in significati che includono riferimenti ad elementi o aspetti delle situazioni in cui le norme sono poste o operano, oppure in significato strettamente formale, per designare chi nella norma è indicato quale soggetto da cui si deve tenere il comportamento prescritto. A tale significato io mi attengo: in questo significato infatti il concetto di destinatario riesce utile studiando le norme nel modo, in cui ora le studieremo.

Norberto Bobbio aggiunge un terzo elemento, che nel suo elenco viene anzi per primo: il soggetto che pone la norma, da lui chiamato ' soggetto attivo ' (1). A mio parere, invece, il soggetto attivo non va considerato elemento costitutivo della norma: per individuarlo bisogna infatti andare fuori di essa. Il soggetto che pone l'enunciato con funzione di guida diretta non è determinato dall'enunciato stesso, ma da un altro enunciato che tale enunciato concerne. Esaminiamo gli esempi portati da Bobbio per illustrare la distinzione tra norma con soggetto attivo universale e norma con soggetto attivo individuale. Dei bambini dicono a un altro bambino, che ha perduto al gioco: « Noi tutti ti ingiungiamo di andare a togliere le scarpe alla signora seduta sotto l'ombrellone verde ». La formulazione della penitenza consiste di una asserzione, « Noi tutti ti ingiungiamo di etc. », nella quale la norma ha posizione di oggetto; la norma, che guida il comportamento del bambino in penitenza, è « (tu) andare a togliere le scarpe alla signora seduta sotto l'ombrellone verde ». Non la norma, ma l'asserzione determina il soggetto attivo della norma. Struttura analoga ha il preambolo della costituzione degli Stati Uniti d'America, addotto da Bobbio come secondo esempio di norma con soggetto attivo universale. « Noi, popolo degli Stati Uniti... decretiamo e stabiliamo questa costituzione degli Stati Uniti d'America ». Si asserisce che noi, popolo etc., decretiamo e stabiliamo le norme, indicate con la parola ' costituzione '; il soggetto attivo delle norme risulta dalla asserzione, non dalle norme. La cosa è particolarmente chiara nel primo esempio di norma con soggetto attivo individuale, nel quale parimenti l'enunciato concernente la norma è una asserzione. « Il padre esercita nell'ambito della famiglia la propria autorità con prescrizioni di questo tipo: « Fa il compito »; « Non strillate »; « Lavati le mani prima di venire a tavola »». Qui le virgolette distinguono nettamente ciascuna delle norme dal resto dell'asserzione che ci informa sul suo autore. L'ultimo esempio di norma con soggetto attivo individuale è tratto da Bobbio dal Testo unico 27 luglio 1934, n. 1265: « Nei casi di peste bovina... il prefetto... può, con suo decreto, ordinare l'abbattimento e la distruzione degli animali riconosciuti infetti ». Questo esempio si differenzia dagli altri perchè l'enunciato concernente la norma, ossia l'ordine del prefetto, non è una asserzione, ma è a sua volta sul piano dell'uso normativo del linguaggio, ciò che si usa chiamare una norma attributiva di competenza. Anche qui, però, la determinazione del soggetto attivo della valida norma di abbattimento viene da un enunciato concernente tale norma, non dalla norma stessa. Naturalmente il soggetto attivo di una norma può avere rilevanza a molti effetti, per esempio in ordine alla validità o invalidità

(1) N. Bobbio, *Per una classificazione degli imperativi giuridici*, in *Scritti giuridici in memoria di Piero Calamandrei*, Padova, 1958, vol. I.

della norma, in relazione ai processi psicologici di chi deve decidere se obbedire o no etc.; ma il punto che qui ci interessa è quello ora stabilito. La determinazione del soggetto attivo di una norma porta fuori della norma, e pertanto il soggetto attivo non deve essere considerato elemento costitutivo della norma.

Destinatario di una norma può essere un individuo, oppure possono essere tutti i membri di una classe. Esempio del primo caso è la norma « Marco, fa il compito »; esempio del secondo caso la norma « Tutti gli scolari devono fare il compito ». Alle norme, aventi per destinatario un individuo, diamo il nome di ' norme individuali ', a quelle che hanno per destinatari i membri di una classe diamo il nome di ' norme generali '.

La determinazione del comportamento, cui la norma guida, può essere positiva o negativa: una norma può stabilire che si faccia qualcosa, oppure che non si faccia qualcosa. Il fare qualcosa comporta però il non fare altra cosa, la prescrizione di fare qualcosa implica quella di non fare, mentre si fa quella cosa, altra cosa; e, viceversa, il non fare qualcosa comporta il fare altra cosa, la prescrizione di non fare qualcosa implica quella di fare, non facendo quella cosa, altra cosa. Si può quindi dire che ogni norma determina il comportamento in modo insieme positivo e negativo. La distinzione può esser tuttavia mantenuta avendo riguardo al diverso modo in cui avviene la determinazione e opera lo strumento linguistico di guida del comportamento: in un caso la designazione del comportamento, cui la norma guida, vien fatta indicandone i caratteri, nell'altro caso vien fatta per esclusione, stabilendo che esso possa avere qualsiasi carattere fuor di quelli indicati.

Anche il secondo elemento costitutivo della norma, il comportamento, può essere individuale o universale. Una norma può prescrivere un singolo comportamento: « Marco, fa il compito che ti è stato assegnato per domani ». Oppure prescrive ogni comportamento che sia membro di una classe: « Marco, fa i tuoi compiti ». Chiamiamo le norme del primo tipo ' concrete ', quelle del secondo tipo ' astratte '. Gli esempi ora forniti sono di norme individuali, ma anche le norme generali possono essere sia concrete, sia astratte (1).

Una norma, sia individuale, sia generale, sia concreta, sia astratta, può essere incondizionata o condizionata. Si ha il primo caso quando il comportamento è dovuto indipendentemente dal verificarsi di una particolare condizione: « Marco, fa il compito ». Si ha il secondo caso quando il dovere di comportamento è subordinato al verificarsi di una certa situa-

(1) Nel prospettare le distinzioni tra norme individuali e generali, concrete e astratte ho seguito N. Bobbio, *Per una classificazione degli imperativi giuridici*, in *Scritti giuridici in memoria di Piero Calamandrei*, Padova, 1958, vol. I.

zione o di un certo evento, e, pertanto, la norma guida al comportamento solo se si verificano la situazione o l'evento: « Marco, se il maestro ti assegna un compito, fallo diligentemente ». Se il maestro non assegna il compito la norma non entra in funzione. Alla situazione e all'evento, cui una norma subordini un dovere di comportamento, possiamo dare, seguendo un uso linguistico dei giuristi, il nome di ' fattispecie '. Al comportamento doveroso daremo, sempre seguendo i giuristi, il nome di ' effetto normativo '.

Emilio Betti, analizzando fattispecie ed effetto normativo con particolare riguardo alle norme giuridiche, afferma che sarebbe un errore concepire la fattispecie come qualcosa di puro fatto, senza qualificazioni giuridiche; e avverte che gli effetti possono consistere in rapporti giuridici, ma anche in qualifiche, che le norme attribuiscono a persone, cose o atti (1). In realtà, spesso le disposizioni contenute in leggi, regolamenti etc. prevedono come fattispecie situazioni o eventi già giuridicamente qualificati da altre disposizioni e non di rado non determinano doveri di comportamento, ma attribuiscono qualifiche. Si può però osservare quanto segue. Le qualifiche giuridiche, elemento di una fattispecie, possono essere a loro volta effetti giuridici connessi a fattispecie giuridicamente qualificate; ma, risalendo di disposizione in disposizione, bisognerà a un certo punto arrivare a risolvere le fattispecie qualificate in fattispecie non qualificate, ossia costituite da elementi di puro fatto. Altrimenti si cadrebbe in un regresso all'infinito, o le prime qualifiche giuridiche rimarrebbero sospese in aria; in entrambi i casi non si saprebbe quando si ha l'effetto giuridico e la norma non adempirebbe la funzione di guida del comportamento. Quanto agli effetti giuridici, gli effetti, diversi dalla determinazione di un dovere di comportamento, non sono il punto di arrivo della disciplina giuridica; altre disposizioni li prenderanno in considerazione come elementi di fattispecie cui verranno connessi ulteriori effetti. Attraverso una serie più o meno lunga di disposizioni si arriverà alla determinazione di un dovere di comportamento. Altrimenti si avrebbe un'avanzata all'infinito, o gli effetti, diversi dalla determinazione di un dovere di comportamento, rimarrebbero sospesi in aria, e in ogni caso la norma non adempirebbe la funzione di guida del comportamento. Nell'uso corrente si può, senza inconvenienti, chiamare norma giuridica anche una disposizione che preveda una fattispecie giuridicamente qualificata o che istituisca un effetto giuridico diverso dalla determinazione di un dovere di comportamento; ma se ' norma ' deve designare un enunciato capace di adempiere la funzione di guida diretta del comportamento, norma giuri-

---

(1) E. BETTI, *Teoria generale del negozio giuridico*, 2ª rist. della 2ª ed., Torino, 1955, capitolo introduttivo.

dica è propriamente soltanto la disposizione o la catena di disposizioni che istituiscono un dovere di comportamento e, nel caso di norme condizionate, lo collegano a una situazione o a un evento, come dice Betti, di puro fatto.

Considerazioni analoghe valgono per i casi in cui le norme giuridiche si riferiscano a situazioni o eventi già normativamente qualificati, ma in base a norme non giuridiche (per esempio, in base a norme morali), e valgono in generale per le norme di qualsiasi natura.

Queste osservazioni ci riportano a un tema già trattato nel paragrafo precedente, sul quale giova trattenersi ancora. Secondo ciò che in quel paragrafo si è detto, le norme e le asserzioni, in quanto significanti, hanno in comune il riferimento ai fatti: chiamiamo significante il linguaggio in cui sono formulate, purché si sappia, delle une come delle altre, a quali situazioni o eventi si riferiscono. In particolare, una norma incondizionata e una asserzione incondizionata hanno in comune il designare qualcosa di fatto, un comportamento nel caso della norma, un evento o una situazione di ogni genere nel caso della asserzione; una norma condizionata e una asserzione condizionata hanno in comune il designare qualcosa di fatto, un comportamento nel caso della norma, un evento o una situazione di ogni genere, nel caso della asserzione, e il designare altra cosa di fatto, una situazione o un evento, con cui quel designato è in connessione. La differenza sta nella funzione dei due tipi di enunciati, su cui già ci siamo trattenuti: la norma guida direttamente al comportamento, l'asserzione prepara a un comportamento che tenga conto dell'evento o della situazione cui si riferisce. Se ora noi ci serviamo di un linguaggio, nel quale le espressioni, designanti i comportamenti, gli eventi, le situazioni, siano distinte dalle espressioni usate per significare che l'enunciato ha l'una o l'altra funzione, otteniamo norme e asserzioni simili in una parte e diverse nell'altra. Quando norme e asserzioni hanno lo stesso campo di riferimento una parte è addirittura identica. Scegliamo esempi di questo tipo. Norma: « Marco deve fare il compito ». Asserzione: « Marco sta a fare il compito ». Mettiamo in evidenza come questi enunciati abbiano una parte identica e una parte differente:

« Marco fare il compito — deve »

« Marco fare il compito — sta a ».

Ripetiamo il procedimento con una norma e una asserzione condizionate:

« Quando il maestro assegna un compito, nel pomeriggio Marco fare il compito — deve »

« Quando il maestro assegna un compito, nel pomeriggio Marco fare il compito — sta a ».

Seguendo la proposta di R. M. Hare, diamo alla parte simile, e in casi come quello esaminato identica, delle norme e delle asserzioni il nome di ‘ frastico ’, alla parte diversa il nome di ‘ neustico ’. Ogni norma o asserzione può essere trasformata, senza mutamento di significato, in una norma o asserzione in cui frastico e neustico, siano, come nei miei esempi, nettamente distinti. La differenza tra una norma e una asserzione che abbiano lo stesso campo di riferimento rimane in questo modo concentrata nel neustico, mentre il frastico è identico. Nel caso di norme con diverso campo di riferimento la differenza tra i frastici dà la differenza tra i campi di riferimento, mentre la differenza tra i neustici manifesta la diversa funzione degli enunciati (1).

Benché qui non si possa approfondire l'interessantissimo argomento, va sottolineata l'importanza che il comune riferirsi ai fatti delle norme e delle asserzioni, messo in risalto dalla distinzione tra frastico e neustico, ha nella logica del linguaggio in uso normativo. La consapevolezza di questo comune riferimento consente di generalizzare ed estendere alle norme regole logiche, elaborate nella tradizione degli studi logici con riferimento al linguaggio nell'uso conoscitivo: quando sono relative alla parte frastica, le regole logiche valide per le asserzioni sono valide, infatti, anche per le norme. Si può, per esempio, con le dovute cautele, estendere alle norme la teoria delle relazioni di compatibilità e incompatibilità, formulata a proposito delle asserzioni (2). Quella consapevolezza è inoltre la chiave di volta della teoria delle operazioni logiche, in cui norme e asserzioni si combinano quali premesse di una conseguenza.

La norma di struttura più semplice è quella individuale, concreta, incondizionata. Non è possibile, da una norma di tale natura, passare a norme ancora più semplici: nell'uso del linguaggio per la guida diretta del comportamento essa è lo strumento elementare. Possiamo certo sostituire le espressioni, mediante le quali è formulata, con altre espressioni: se, per esempio, è formulata in una lingua non compresa dal suo destinatario possiamo riformularla, traducendola in altra lingua. In questo, e negli altri immaginabili casi di sostituzione delle espressioni, si tratta però di trasformazioni di un enunciato in un enunciato sinonimo, non di passaggio a un'altra norma: oltre la norma individuale, concreta, incondizionata non c'è che il comportamento, l'obbedienza o la disobbedienza. Diversa-

---

(1) La teoria del frastico e del neustico per caratterizzare gli elementi comuni e differenziali del significato delle norme e delle asserzioni è stata proposta da R. M. Hare in *The Language of Morals*, Oxford, 1952, parte I, capitolo 2.

(2) V. al riguardo N. Bobbio, *La logica giuridica di Eduardo García Máynez*, in « Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto », 1954, e *Teoria dell'ordinamento giuridico* (lezioni raccolte dagli studenti), Torino, 1955, p. 186 e seg.

mente stanno le cose quanto alle norme generali o astratte o condizionate. Anche una norma generale o astratta o condizionata, o tale che presenti insieme più di uno di questi caratteri, può operare, nella guida del comportamento, in modo immediato: così accade, per esempio, se in una piazza affollata un ufficiale di polizia comanda: « Tutti sgombrino la piazza! » (norma generale), e tutti se ne vanno buoni buoni. Molto spesso, però, una norma generale o astratta o condizionata, o tale che presenti insieme più d'uno di questi caratteri, opera nella guida del comportamento in modo mediato, in quanto costituisce una delle premesse di una operazione logica con cui si ricava una norma individuale, concreta, incondizionata. L'altra premessa dell'operazione è una asserzione relativa alla appartenenza di un individuo alla classe destinataria di una norma generale o alla classe del comportamento dovuto secondo una norma astratta, o relativa all'esistenza della condizione prevista da una norma condizionata. Ecco un esempio per ciascuno dei vari casi: « Tutti gli scolari devono fare il compito — Marco è uno scolaro — ∴ Marco deve fare il compito », « Marco deve fare diligentemente i suoi compiti — Questo esercizio di aritmetica è un compito di Marco — ∴ Marco deve fare diligentemente questo esercizio di aritmetica ». « Quando il maestro assegna un compito a Marco, Marco deve farlo diligentemente — Il maestro ha assegnato questo compito a Marco — ∴ Marco deve fare diligentemente questo compito ». Naturalmente, quando una norma presenta più d'uno dei caratteri della generalità, della astrattezza, della condizionatezza le operazioni logiche necessarie per arrivare a una norma individuale, concreta, incondizionata sono più di una. Queste operazioni logiche sono possibili in quanto tra norme e asserzioni esistono le relazioni messe in luce dalla teoria del frastico e del neustico, in quanto esse hanno in comune la designazione dei fatti che è propria del frastico. Consideriamo il primo esempio or ora addotto, che riscriviamo mettendo tra parentesi il neustico:

« Tutti gli scolari (devono) fare il compito — Marco (è) uno scolaro ».

I frastici hanno in comune il designare qualcosa di fatto, e il designato di 'uno scolaro' rientra nel designato di 'tutti gli scolari': è questo rapporto tra i frastici che mi consente di riferire a Marco la norma riguardante tutti gli scolari. In modo analogo si possono trattare gli altri esempi.

Le relazioni tra norme e asserzioni, messe in luce dalla teoria del frastico e del neustico, rendono possibili non soltanto le operazioni logiche con cui da una norma si passa a un'altra norma, ma anche i raffronti tra norme e asserzioni, in base ai quali si conclude se una norma è adempiuta o violata. La reazione a un comportamento, come reazione all'adempi-

mento o alla violazione di una norma, non comporta necessariamente una operazione di quella natura: si può passare senz'altro ai fatti. Riprendiamo l'esempio della piazza affollata e dell'ufficiale di polizia che comanda « Tutti sgombrino la piazza! ». Se, al contrario di quanto abbiamo prima immaginato, la gente non sgombra, probabilmente l'ufficiale di polizia non si metterà a enunciare una norma e una asserzione, mettendole a raffronto, ma ordinerà senz'altro ai suoi uomini di caricare. Quando però si voglia dichiarare, in una comunicazione linguistica, perché consideriamo un comportamento adempimento o violazione di una norma, o ci prema assicurarci, mediante operazioni controllabili, che le nostre reazioni a un comportamento, come reazioni all'esecuzione o alla violazione di una norma, siano appropriate, interviene appunto un raffronto tra una norma e un'asserzione. Possiamo stabilire le seguenti regole, che corrispondono al modo in cui di fatto i concetti di ' adempimento ' e di ' violazione ' sono impiegati. Una norma individuale concreta è adempiuta se è vera un'asserzione con frastico identico a quello della norma. La norma « Marco fare il compito — deve » è adempiuta se è vera la asserzione « Marco fare il compito — sta a ». Una norma individuale concreta è violata se è vera una asserzione incompatibile con una asserzione con il frastico identico a quello della norma. Se è vera l'asserzione « Marco giocare — sta a », incompatibile con « Marco fare il compito — sta a », la norma « Marco fare il compito — deve » è violata. Quando una asserzione non ha il frastico identico a quello della norma e non è incompatibile con una asserzione con il frastico identico a quello della norma, la sua verità non comporta né adempimento, né violazione della norma: ciò, cui si riferisce, è rispetto alla norma indifferente. Una norma generale o astratta o generale e astratta insieme è adempiuta o violata in quanto è adempiuta o violata una norma individuale e concreta alla quale da essa si possa correttamente passare. Da una norma generale o astratta o generale e astratta insieme si possono correttamente ricavare, variando le asserzioni con cui la si combina, più norme individuali concrete: di norme siffatte possono pertanto coesistere adempimenti e violazioni.

La funzione di guida del comportamento può essere adempiuta da norme isolate, oppure da norme coordinate in un sistema, ossia da ordinamenti normativi. Hans Kelsen distingue due tipi di sistemi di norme: quello proprio delle norme morali e quello proprio delle norme giuridiche. Nel primo caso l'unità del sistema viene da una norma fondamentale a carattere statico-materiale: appartengono al sistema le norme di contenuto sussumibile sotto il contenuto della norma fondamentale. Nel secondo caso dà unità al sistema una norma fondamentale a carattere dinamico-formale: appartengono al sistema le norme prodotte nel modo determinato dalla norma fondamentale o da altre norme appartenenti al

sistema (1). Si può osservare che, rinviando a qualcosa d'esterno alle norme, le regole di costruzione del sistema possono rinviare anche a cosa diversa dal modo di produzione delle norme: è per esempio possibile, iniziando un gioco, decidere che facciano parte del sistema delle norme regolanti il gioco le norme scritte in un certo libro, in quanto scritte in quel libro, indipendentemente dal modo in cui siano state prodotte. La distinzione può essere pertanto convenientemente generalizzata, contrapponendo il caso, in cui l'appartenenza delle norme al sistema dipende soltanto da regole logiche, al caso in cui le regole del sistema fanno dipendere l'appartenenza delle norme al sistema da certe relazioni tra norme e fatti.

Anche alle regole che, nei sistemi del secondo tipo, determinano le condizioni di appartenenza delle norme al sistema, ossia, se chiamiamo valide le norme appartenenti al sistema, determinano le condizioni di validità delle norme, possiamo dare, seguendo l'uso dei giuristi, il nome di ' norme '. Quando occorra distinguerle dalle norme di cui ci siamo finora occupati, gli enunciati che istituiscono un dovere di comportamento, le chiameremo norme di struttura, agli enunciati che istituiscono un dovere di comportamento dando invece il nome di ' norme di comportamento '. Norme di struttura sono, per esempio, quelle che attribuiscono validità alle norme prodotte da un parlamento o da un giudice in certe condizioni, norma di struttura è la norma fondamentale di un ordinamento giuridico. Le norme di struttura guidano a trattare o non trattare certe norme come appartenenti a un sistema; attraverso la attribuzione di validità a norme di comportamento guidano ai comportamenti in tali norme previsti. Nei più sviluppati sistemi di norme, come gli ordinamenti giuridici, norme di struttura e norme di comportamento sono combinate in complicati intrecci: le norme di struttura possono direttamente determinare le condizioni di validità di norme di comportamento, oppure determinare le condizioni di validità di altre norme di struttura, finché, attraverso catene più o meno lunghe, si arrivi a norme di comportamento; spesso nei vari gradi di un ordinamento si accompagnano norme di struttura che attribuiscono validità a una norma prodotta in un certo modo e norme di comportamento che istituiscono il dovere di produrre la norma o di collaborare alla sua produzione (casi di potere - dovere), mentre altre volte tra norme di struttura e norme di comportamento non esistono collegamenti simili etc.. Il combinarsi delle norme di struttura e delle norme di comportamento in un ordinamento è interessantissimo oggetto di studio ed è uno dei temi su cui la teoria generale del diritto può ancora fare notevoli progressi. A noi, ora, giova considerare brevemente la struttura delle norme di struttura.

---

(1) H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, tr. di R. TREVES, 2ª ed., Torino, 1953, capitolo V.

Una norma di struttura consta della designazione dei fatti, cui l'appartenenza di una norma a un sistema è collegata, ai quali possiamo estendere il nome di « fattispecie », e della prescrizione che quella norma va considerata appartenente, in una certa posizione, al sistema. Le fattispecie e le norme previste nelle norme di struttura possono essere individui o classi; in relazione a ciò sarebbe possibile classificare le norme di struttura in maniera analoga a quella in cui abbiamo classificato le norme di comportamento. Le situazioni o gli eventi previsti in una norma di struttura quali elementi di una fattispecie possono essere già normativamente qualificati; ma, in base a un ragionamento analogo a quello fatto a proposito delle fattispecie nel caso delle norme di comportamento a carattere condizionato, si può affermare che bisognerà poter collegare disposizione a disposizione, arrivando a risolvere le fattispecie qualificate in fattispecie costituite da elementi di puro fatto. Nello stesso modo, da ogni qualifica attribuita da una norma di struttura bisognerà poter arrivare alla prescrizione di appartenenza di una norma al sistema in cui la norma di struttura opera. Norma di struttura è propriamente soltanto la disposizione o la catena di disposizioni che collega l'appartenenza di una norma a un sistema di norme a una situazione o a un evento di puro fatto. Con riguardo al significato e alla logica delle norme di struttura si possono ripetere considerazioni analoghe a quelle svolte a proposito delle norme di comportamento. Anche qui si può distinguere una parte frastica, che designa la fattispecie e la relazione tra la norma, cui la norma di struttura si riferisce, e il sistema, e una parte neustica esprimente la funzione dalla norma adempiuta, e questa distinzione è molto importante per la teoria della logica delle norme, in particolare per la teoria delle operazioni logiche in cui norme e asserzioni si combinano quali premesse di una conseguenza. È il comune riferirsi ai fatti che consente di istituire relazioni logiche tra le norme di struttura e le asserzioni, ricavando da norme di struttura attribuenti validità a norme, quando si verifichino certe condizioni, e da asserzioni relative a quelle condizioni, conclusioni concernenti la validità di norme. Una norma di struttura dovrà considerarsi adempiuta, con la conseguenza della validità della norma cui la sua prescrizione si riferisce, in base a criteri analoghi a quelli relativi all'adempimento delle norme di comportamento: se si tratta di una norma di struttura che preveda una fattispecie e una norma individuali, quando sia vera una asserzione con frastico identico al suo frastico, se si tratta di una norma di struttura che preveda classi di fatti o norme, quando sia vera una asserzione con frastico identico a quello di una norma di struttura che preveda una fattispecie e una norma individuali, da essa ricavata.

(A ciò che si è detto a proposito della logica delle norme giova fare una chiosa. Questa logica è particolarmente sfortunata. Nei movimenti

filosofici ostili, in generale, alla logica, anch'essa viene travolta. Così è successo, per esempio, nell'idealismo italiano. Il problema della logica delle norme è stato trattato principalmente nel campo del diritto, e qui è noto come parecchi studiosi, di orientamento più o meno strettamente idealistico, abbiano rifiutato in nome di valori metalogici la logica giuridica, accusando i suoi difensori di voler trasformare il giurista in una macchina calcolatrice. Ma anche in un movimento favorevole alla logica, come l'empirismo contemporaneo, la logica delle norme ha avuto, in un primo tempo, una cattiva sorte. Chi ha ridotto l'uso normativo del linguaggio all'uso conoscitivo ha naturalmente negato che ci sia, accanto a una logica delle asserzioni, una logica delle norme. Chi ha accettato la limitazione della significanza al linguaggio nell'uso conoscitivo e ha considerato le norme soltanto quali manifestazioni e stimoli di fatti psicologici e comportamenti ha di conseguenza ristretto la logica al linguaggio in uso conoscitivo e ha potuto vedere tra le norme relazioni psicologiche soltanto. Nell'empirismo però le cose sono ormai molto cambiate e la logica delle norme viene ammessa e studiata con interesse sempre maggiore. A questo riguardo bastano a noi le considerazioni svolte in questo e nel paragrafo precedente. Quanto al rifiuto della logica delle norme in nome di valori metalogici e all'accusa, rivolta contro i difensori della logica, di voler trasformare chi opera nel campo delle norme, come il giurista, in una macchina calcolatrice, vale la risposta data a suo tempo da Norberto Bobbio a Guido Calogero in base a una impostazione della questione della quale si va sempre meglio dimostrando la bontà e la fecondità (1). Lo ammettere una logica delle norme non comporta per nulla il voler trasformare chi opera nel campo delle norme in un mero loico, in una macchina. Lasciamo pur passare, a proposito di operazioni logiche del tipo da noi considerato, la metafora della macchina; simili operazioni suppongono però che sian poste le premesse, da cui si ricava una conseguenza. È nella posizione delle premesse che, in vario modo nei vari casi di uso normativo del linguaggio, intervengono valori metalogici e l'operatore si mostra uomo e non macchina. In ordine alla posizione delle premesse il tipo di ragionamento cui si fa ricorso non è la dimostrazione logica, bensì l'argomentazione, e l'argomentazione chiama in causa valori. D'altro canto la logica ha anche nel mondo delle norme una importanza a torto disconosciuta. Intanto, l'argomentazione non è dimostrazione, ma anche nell'argomentazione la logica ha una parte e non secondaria. Quando poi una certa conclusione è fondata su premesse, come, per esempio, tutte le conclusioni tratte da un giudice, l'espo-

(1) N. Bobbio, *L'analogia nella logica del diritto*, Torino, 1938, p. 81 e seg.. V. poi, dello stesso autore, *Sul ragionamento dei giuristi*, in « Rivista di diritto civile », 1955.

sizione delle ragioni per cui la si accetta non può sottrarsi al rispetto della logica: non basta porre le premesse, occorre combinarle correttamente, e nel porre le premesse occorre avere in vista i requisiti di una corretta operazione logica. Per fortuna, non solo nel movimento empiristico gli atteggiamenti di sprezzo verso la logica delle norme vanno cedendo a un attivo interesse. I problemi che la concernono sono certo assai gravi e delicati: si ritrovano qui le difficoltà generali della teoria della logica e difficoltà specifiche. Gli schemi logici tradizionali, come quello sillogistico, sono posti in discussione a favore di altri schemi, forse più adeguati, come quello del calcolo proposizionale. È un bellissimo campo di indagini aperto agli studiosi. La mia chiosa, però, qui deve aver fine. Il discorso sulla logica delle norme non è in questo libro che incidentale: siamo venuti a parlare di logica allo scopo e soltanto allo scopo di meglio illustrare un aspetto del significato delle norme, il riferimento ai fatti comune alle norme e alle asserzioni, e certe relazioni tra norme e asserzioni che è importante aver presente nello studiare la definizione dei segni designativi nel linguaggio in uso normativo).

La preparazione dello studio della definizione dei segni designativi del linguaggio in uso normativo è ormai a buon punto. Abbiamo stabilito una teoria generale della definizione dei segni designativi; abbiamo caratterizzato l'uso normativo del linguaggio e abbiamo stabilito che la nostra teoria generale della definizione dei segni designativi è applicabile al linguaggio in uso normativo; in questo stesso paragrafo abbiamo infine considerato gli elementi costitutivi e le possibili strutture delle norme di comportamento, abbiamo approfondito la questione del significato delle norme e rilevato l'elemento comune e l'elemento differenziale del significato delle norme e delle asserzioni, in relazione a ciò abbiamo illustrato alcuni aspetti della logica delle norme, abbiamo visto che le norme possono combinarsi in sistema e in qual modo, abbiamo messo in luce la struttura delle norme di struttura e gli elementi del loro significato. La definizione dei segni designativi del linguaggio in uso normativo è la definizione dei segni designativi del linguaggio che serve a formulare norme con quegli elementi costitutivi, con quelle possibili strutture, con quell'elemento di significato comune alle asserzioni e quell'elemento differenziale, con quella capacità di essere oggetto di operazioni logiche, con quella capacità di combinarsi in sistemi dell'uno o dell'altro tipo. Di tutto ciò la teoria della definizione che stiamo per svolgere deve tenere buon conto. Un ultimo punto conviene trattare, prima di iniziare finalmente la specifica discussione della definizione dei segni designativi del linguaggio in uso normativo: spiegare perché in tale discussione considereremo il linguaggio in uso normativo soltanto come linguaggio non formalizzato.

2

Anche in uso normativo è possibile valersi di un linguaggio formalizzato, costruendo opportunamente un calcolo e dandogli una idonea interpretazione. La formalizzazione del linguaggio giuridico è oggi tema di studi di grande interesse (1). L'adozione, nelle scienze che si occupano di norme, di un linguaggio formalizzato può talora recare considerevoli vantaggi, consentendo di evitare le difficoltà, gli equivoci e i paradossi derivanti da un linguaggio meno rigoroso; la cosa è però probabilmente destinata a rimanere ristretta alla scienza, e anche nella scienza conservare un carattere di eccezione.

Le norme prodotte e tramandate nella vita comune, nel corso di attività comuni, sono formulate in linguaggio comune: così le norme della morale comune, della buona educazione etc. Ma anche quanto alla produzione, alla conservazione, all'applicazione di norme e di corpi di norme si verifica, in vario modo, in varia misura, con vari effetti, con o senza esercizio di poteri attribuiti dall'ordinamento di istituzioni, il fenomeno del costituirsi di specializzazioni. I giuristi teorici e pratici, i cultori di teologia morale e di filosofia morale e giuridica, coloro che stabiliscono ed applicano le regole degli *sports* etc. sono specialisti in materia di norme. E nello svolgimento delle attività specialistiche relative alle norme si ha di consueto la formazione di linguaggi specialistici, o tecnici.

La formazione e l'impiego, nelle attività specialistiche relative alle norme, di linguaggi tecnici corrisponde a esigenze di lavoro: l'esigenza di designare, in una complessa e particolareggiata disciplina di rapporti umani, cose che i segni del linguaggio comune non bastano a designare; quella di disporre, nella costruzione e nella teoria dei sistemi di norme, o ordinamenti, di segni metalinguistici designanti specie di norme e ordinamenti o elementi o aspetti di norme o ordinamenti, segni che il linguaggio comune non fornisce a sufficienza; quella infine di impiegare segni

(1) Tali sono gli studi di U. KLUG, *Juristische Logik*, 2ª ed., Berlin, 1958, e di C. MAGNI, *Logica, matematica e scienza giuridica*, in « Il diritto ecclesiastico », 1950, *Soggetto e persona nel diritto (contributo metodologico)*, in « Il diritto ecclesiastico », 1951, *Logica giuridica e logica simbolica*, in « Rivista di diritto processuale », 1952, *Per i rapporti fra logica giuridica e moderna sintassi logica (epitome di logica simbolica)*, in « Rivista italiana per le scienze giuridiche », 1952, *Teoria del diritto ecclesiastico civile - I - I fondamenti*, Padova, 1952, *« Logica speculativa » e interpretazione giuridica*, in « Rivista di diritto industriale », 1956, *Avviamento allo studio analitico del diritto ecclesiastico*, Milano, 1956, *Interpretazione del diritto italiano sulle credenze di religione - I - Possibilità operative analitiche e strutture d'ordine delle scelte normative*, Padova, 1959. A MAGNI si vanno unendo in Italia in questi studi giovani sempre più numerosi.

dal significato preciso e di combinare i segni e di passare da combinazioni a combinazioni di segni in modi rigorosamente determinati, mentre il linguaggio comune non è preciso e le combinazioni dei segni e i passaggi da combinazioni a combinazioni di segni non sono all'interno di esso rigorosamente determinati. Va rilevato come, insieme a queste esigenze, influiscano sullo sviluppo dei linguaggi tecnici in uso normativo fattori di altra natura. Il linguaggio tecnico assume a volte la funzione di gergo di una *élite*, che, tagliando gli estranei fuori dalla comunicazione linguistica, isola il gruppo che lo usa, rende esclusivi del gruppo gli atteggiamenti, le capacità, le conoscenze in cui interviene e la potenza che vi è connessa, elimina la possibilità di una critica esterna, serve a impressionare e a intimidire. Chi non ha fatto osservazioni del genere a proposito del parlare dei medici? Cosa analoga avviene nel campo degli usi normativi del linguaggio. La tendenza a servirsi del linguaggio tecnico come strumento di potere e di esclusione si manifesta in modo grossolano nei poveri artifici di un azzeccagarbugli che dice paroloni giuridici per fare effetto sul cliente; ma una vocazione aristocratica non è probabilmente estranea, in molti casi, al raffinato tecnicismo di certa giurisprudenza o di certe opere giuridiche, dove si combina con un decadentistico distacco dai bisogni e dai problemi degli uomini comuni e gusto per le inutili macchine di parole. Il tecnicismo diventa allora il più moderno sostituto dell'uso di lingue morte, della terminologia antiquata e paludata, ben noti agli studiosi di storia del diritto; il giurista non è un uomo che lavori tra gli altri uomini soddisfacendo, nel modo di sua specifica competenza, bisogni comuni, ma è un sacerdote che, isolato nella rarefatta atmosfera del suo tempio, anzi della sua tecnica, custodisce regole di cui non si vedono le ragioni umane.

Tra le esigenze sopra indicate, quella della precisione e del rigore potrebbe portare la tecnicizzazione del linguaggio fino alla formalizzazione; ma altre esigenze vi contrastano. Quando, come nel caso del diritto, si tratta di dar norma alla vita comune e ad attività specialistiche di ogni genere in mille diversi aspetti, è necessario disporre della ricchezza del linguaggio comune e dei vari linguaggi specialistici: il linguaggio tecnico della disciplina normativa può integrare quei linguaggi, costituirà la struttura intorno alla quale se ne organizzerà l'impiego, ma di quei linguaggi non si può fare a meno. Per formulare la disciplina giuridica della produzione dei farmaci il giurista ha bisogno del linguaggio tecnico della scienza farmaceutica; per regolare le attività di insegnamento e di educazione occorre servirsi del linguaggio della pedagogia; e così avanti. L'utilizzazione, nelle attività normative, del linguaggio comune e dei vari linguaggi specialistici è possibile soltanto se il linguaggio tecnico della disciplina normativa non è un linguaggio formalizzato, ma un linguaggio aperto che stia col linguaggio comune, e quindi attraverso il linguaggio comune con

i vari linguaggi specialistici in una continuità senza soluzione. Sfavorevoli al tecnicismo linguistico, e quindi al suo estremo, la formalizzazione del linguaggio, sono poi in generale gli orientamenti filosofici e politici che concepiscono le norme come prodotto della coscienza popolare e chiedono che esse siano comprensibili a tutti. Montesquieu voleva per le leggi un linguaggio e uno stile semplici e senza sottigliezze: le leggi, diceva, sono fatte per gente di intelligenza mediocre, non sono arte logica, ma la ragione semplice di un padre di famiglia (1). La complessità dei rapporti e degli affari e della disciplina da imporre a rapporti e affari sono ahimé spesso tali da rendere necessario, contro questa richiesta, che nella produzione delle norme e nelle relazioni tra le norme e la gente, di intelligenza mediocre o anche acuta, ma non specializzata, intervenga l'attività di persone specializzate, quali sono, nel caso delle norme giuridiche, i giuristi; e che gli specialisti si servano di un linguaggio tecnico. Se le norme devono regolare le cose di chi non è specialista in norme, bisogna però che gli interessi e le pretese espressi in linguaggio comune possano essere volti, senza troppe difficoltà, in forma tecnica; e quando le norme non siano per tutti immediatamente intelligibili, almeno i risultati della loro applicazione possano essere espressi con buona approssimazione in linguaggio comune e resi intelligibili. Realizzare tali passaggi dal linguaggio comune al linguaggio tecnico e viceversa è, per esempio, uno dei più delicati compiti dell'avvocato, ponte tra i cittadini e le leggi e gli organi posti a custodia delle leggi. Questi passaggi sono possibili soltanto se la tecnicizzazione del linguaggio usato in una attività normativa specialistica non rompa la continuità tra il linguaggio tecnico e il linguaggio comune. Secondo importanti orientamenti di pensiero, la mancanza di precisione e di rigore del linguaggio non formalizzato rappresenta infine nell'uso normativo, almeno in molti casi, un vantaggio, perché lascia nell'applicazione delle norme una certa elasticità e consente un adattamento dell'applicazione alle particolarità dei singoli casi e ai valori che vi giocano (2).

Sotto la spinta di esigenze e di fattori contrastanti, il cui effetto varia col variare delle circostanze nei diversi campi di norme e nelle diverse situazioni storiche in cui le norme sono prodotte, i linguaggi in uso normativo oscillano tra la approssimatività del linguaggio comune e un tecnicismo raffinato. Le esigenze e i fattori sopra in secondo luogo considerati impediscono però che, fuor di casi eccezionali in sede scientifica, il linguaggio in uso normativo si distacchi dal linguaggio comune e sia formalizzato. Linguaggi aperti, in particolare, sono di regola quelli realmente

(1) C. L. De Montesquieu, *De l'esprit des lois*, libro XXIX, capitolo XVI.

(2) V. al riguardo le fini osservazioni di G. Gavazzi, *Legislazione e linguaggio perfetto*, in « Aut-aut », 1956.

impiegati per formulare gli ordinamenti di istituzioni e nella scienza di tali ordinamenti e tale è, a parte gli eccezionali impieghi di un linguaggio formalizzato nella scienza del diritto, il linguaggio giuridico; né c'è da aspettarsi al riguardo rapidi cambiamenti. Poiché in questa monografia, studiando la definizione, io mi propongo in via principale di portare un contributo alla semantica del linguaggio normativo, quale è usato comunemente, mi occuperò della definizione dei segni designativi nel linguaggio in uso normativo restando nell'ambito del linguaggio non formalizzato; lasciando ad altri o ad altra occasione lo studio, in sé parimenti interessante, della definizione nella costruzione e nella interpretazione dei calcoli, cui in casi eccezionali anche nella scienza delle norme e in ispecie nella scienza del diritto si può utilmente fare ricorso.

PARTE SECONDA

Capitolo quarto

LA DEFINIZIONE DEI CONCETTI IMPIEGATI NEL LINGUAGGIO NORMATIVO: (1) DEI CONCETTI FATTUALI

1

Cominciamo il nostro studio della definizione dei segni designativi nel linguaggio in uso normativo dai segni che designano cose, proprietà e relazioni di puro fatto, ossia non qualificate secondo norme o valori (esempi a caso: corpo, fiume, nascita, lavoro, intelligenza, volontà, liscio, duttile, esperto, camminare, addormentarsi, turbarsi etc.). Tali segni servono nelle norme di comportamento a designare gli elementi del comportamento dovuto e, se si tratta di norme condizionate, della fattispecie, nelle norme di struttura a designare gli elementi della situazione o dell'evento cui è connessa la validità di una norma; appartengono alla parte frastica delle norme e la loro definizione non dà luogo a problemi diversi da quelli relativi alla definizione dei segni della stessa specie nel linguaggio in uso conoscitivo.

Nell'enunciare norme si possono impiegare costrutti teorici tratti da linguaggi formalizzati, come, per esempio, i concetti di misura; i costrutti teorici devono essere introdotti nel modo indicato nel primo capitolo. La definizione degli altri segni relativi a cose, proprietà e relazioni di puro fatto deve soddisfare i criteri parimenti indicati nel primo capitolo: deve trattarsi di una definizione diretta o di una definizione condizionale sulla base del linguaggio cosale. Nel campo dell'uso normativo del linguaggio, come nel campo dell'uso conoscitivo, l'asserzione ora fatta non dà luogo a difficoltà quanto ai segni che designano qualcosa di materiale. Sulla definizione dei segni di questo tipo, come sulla introduzione dei costrutti teorici, non ci fermeremo più a lungo.

Quanto al vocabolario psicologico, ricordiamo le avvertenze, date nel primo capitolo, sulla portata del fisicalismo e sulla natura dei concetti che di quel vocabolario fanno parte, in maggioranza concetti disposizionali designanti relazioni di situazioni ed eventi generalmente complesse, talora estremamente complesse. La tesi fisicalista, applicata al vocabolario psicologico del linguaggio in uso normativo, può essere riformulata in questo modo: i designati degli enunciati normativi intersoggettivamente significanti appartengono a ciò che tradizionalmente si chiama foro esterno. Gli enunciati normativi hanno un significato intersoggettivo, e come intersoggettivamente significanti funzionano nella disciplina dei rapporti umani, in quanto si riferiscono a cose del foro esterno. Se così non fosse, noi non potremmo intenderci sui significati delle espressioni che li compongono, né potremmo riconoscere le condizioni in cui tali espressioni son da impiegare. Consideriamo per esempio il caso di un giudice. Perché le norme, secondo le quali egli deve giudicare, adempiano la loro funzione, il giudice deve essere in grado di applicare correttamente i concetti psicologici che in esse figurano; ma di ciò, cui i concetti devono essere applicati, egli nulla sa, se non quanto altri soggetti hanno osservato e gli riferiscono e quanto si è materializzato nei documenti. Se le norme funzionano, il designato di quei concetti è dunque qualcosa di appartenente al foro esterno, qualcosa di osservabile. Quando in un giudizio si indaga su atti di volontà, stati di coscienza etc. si indaga su comportamenti e su disposizioni a comportamenti, quali dall'osservazione degli abiti di comportamento del soggetto cui si riferisce il giudizio o di una classe di soggetti cui egli appartenga si possano inferire; e secondo il risultato delle indagini sui comportamenti e sulle disposizioni a comportamenti i concetti di volontà, di conoscenza e gli altri concetti del vocabolario psicologico saranno o no applicati.

I concetti psicologici hanno nel linguaggio in uso normativo una parte importante e sono di frequente impiego. Le norme regolano i rapporti degli uomini come esseri capaci di ragione e di volontà: i casi, in cui in ordine a una norma sono rilevanti stati di conoscenza o atti di volontà, sono molto più numerosi dei casi in cui una norma si riferisce a situazioni o eventi puramente materiali o a comportamenti considerati soltanto come eventi materiali, e i concetti relativi a stati di conoscenza o atti di volontà hanno spesso una posizione chiave nella configurazione di un sistema di norme. La definizione dei concetti psicologici ha dato pertanto molto da fare ai cultori delle discipline normative. Fuorché dai filosofi, i quali in molti casi cercano di superare il dualismo, queste definizioni vengono di solito stabilite nelle prospettive della concezione dualistica dell'uomo, fatto di due pezzi incollati, la mente o anima o spirito, ed il corpo. Così, per esempio, procedono per lo più i giuristi: si vede bene, al

riguardo, come il loro lavoro si svolga generalmente sul presupposto e nell'ambito della filosofia del senso comune. In queste prospettive, si pensa che il designato dei concetti psicologici appartenga al pezzo di dentro, la mente o anima o spirito, e la formulazione delle definizioni è guidata da questa convinzione. L'esigenza della significanza intersoggettiva dei concetti, e della riconoscibilità delle condizioni di impiego, viene soddisfatta inserendo, con la definizione, tra ciò che si considera designato del concetto psicologico, qualcosa di appartenente all'interiore mondo della mente, dell'anima o dello spirito, ed il segno, un'entità mediatrice, la manifestazione esterna del fatto interno. Il designato del concetto psicologico è allora il fatto interno, ma il fatto interno in quanto manifestato, ossia qualcosa di osservabile. I concetti così definiti hanno un significato intersoggettivo: la definizione non vi arriva per la via più breve, ma infine vi arriva. La mancanza di consapevolezza circa la definizione dei concetti psicologici produce però non trascurabili inconvenienti. La costruzione di una teoria intorno a un concetto psicologico definito nel modo ora illustrato, lo sforzo di mantenere al centro della teoria, coerentemente elaborata, il fatto interno che di quel concetto sarebbe il designato, portano spesso a finzioni e trucchi linguistici. Lo studio degli oggetti osservabili che il concetto psicologico in effetti designa è talvolta falsato dalle prospettive in cui viene compiuto, e in generale le teorie riescono meno chiare e precise di quel che sarebbe possibile.

2

I problemi, su cui ci siamo ora trattenuti, non si pongono soltanto a proposito dei concetti che designano cose, proprietà o relazioni di puro fatto, non qualificate secondo norme, ma, in quanto hanno in comune con i precedenti il designare cose, proprietà o relazioni di fatto, anche a proposito dei concetti che designano cose, proprietà o relazioni qualificate. Per illustrare quel che ho detto sceglierò, come particolarmente interessante e significativo, il caso di un concetto che, secondo alcune definizioni date da giuristi, apparterrebbe alla prima delle due classi, secondo la maggioranza delle definizioni e l'uso prevalente appartiene alla seconda classe: il concetto di negozio giuridico. In questo paragrafo mi occuperò di tale concetto e della sua definizione in quanto designa qualcosa di fatto e avendo riguardo a questo solo aspetto della sua definizione.

È noto che al concetto di negozio giuridico si è giunti tardi; linea generale di svolgimento della storia del diritto e della giurisprudenza, cui il concetto di negozio giuridico appartiene, è stato il risalire, attraverso un progressivo lavoro di elaborazione e di classificazione, dalla configurazione

di singoli tipi di fatti giuridici a concetti via via più generali, e il nostro concetto è un prodotto della fase più matura di tale storia. Merita di essere sottolineato come, nella preistoria del concetto nel diritto romano, i romani si siano tenuti su una sana base comportamentistica. Consideriamo la storia del contratto, particolarmente significativa e particolarmente studiata dal punto di vista che ci interessa. Secondo la classificazione, fatta da Gaio sovrapponendo la terminologia generale del contratto ai tipi formatisi in concreto, delle obbligazioni che nascono da contratto *quattuor genera sunt: aut enim re contrahitur obligatio aut verbis aut litteris aut consensu*. Nel primo caso l'obbligazione nasce dal fatto della dazione o consegna di una cosa, nel secondo dalla pronuncia di parole sacramentali, nel terzo dallo scrivere in date forme, dunque sempre da un comportamento. Una posizione particolare hanno le *obligationes consensu contractae*; qui l'elemento obbligante è visto dai romani nel *consensus*; ma l'antitesi con gli altri tipi di contratto si presenta sul piano della forma. Nel corso degli sviluppi del diritto romano fino al diritto bizantino l'elemento consensuale viene poi in primo piano e la forma diventa l'elemento che deve rivestire, accompagnare o integrare il consenso (1). La costruzione di una teoria generale del negozio giuridico, comprendente anche i negozi diversi dal contratto, sarà opera della pandettistica dell'ottocento, che ne mette al centro il concetto di volontà. Secondo l'orientamento prevalente, cui peraltro, nella stessa pandettistica, non mancano vivaci contrasti, il fatto obbligante è l'interna volontà dell'autore del negozio. Le definizioni di ' negozio giuridico ' che ne vengono fuori sono conosciutissime: il negozio è definito come dichiarazione, o manifestazione, di volontà.

Quando si accerti che la dichiarazione non corrisponde a una volontà effettiva, dice Bernhard Windscheid, rappresentante tra i maggiori dell'indirizzo ora ricordato, la dichiarazione non produce l'effetto giuridico: « tale è il principio ». Ma al principio segue subito l'eccezione. Nel caso della riserva mentale, o in caso ad essa equiparabile, la dichiarazione produce l'effetto giuridico nonostante l'assenza della volontà (2). È questa soltanto una delle eccezioni al principio, che lo svolgimento della teoria del negozio giuridico metterà via via in luce. La definizione di ' negozio giuridico ' in termini di volontà dà al concetto un significato, che non copre tali eccezioni. Ecco allora molti giuristi, da un lato attaccati a quella definizione, dall'altro non disposti a dire che le eccezioni restano fuori del

---

(1) Ciò che ho detto a proposito del contratto in diritto romano è basato su G. GROSSO, *Il sistema romano dei contratti*, 2ª ed., Torino, 1950.

(2) B. WINDSCHEID, *Diritto delle pandette*, tr. di C. FADDA e P. E. BENSA, Torino, 1930, vol. I, p. 202 e 235 e seg.

campo di applicazione del concetto, mantener la definizione, ma aggiungendovi codicilli ed emendamenti che sono in effetti definizioni diverse da cui il concetto riceve un diverso significato, tale da renderlo applicabile alle eccezioni. Definire ' negozio giuridico ' come dichiarazione di volontà e poi avvertire che si ha negozio giuridico anche nel caso della riserva mentale, è dare due diverse definizioni, due diverse regole d'uso del concetto: una definizione secondo la quale il concetto è da impiegare sol quando c'è la volontà e una definizione secondo la quale è impiegabile anche quando la volontà non c'è. Il muovere dalla definizione volontaristica conduce in questa maniera alla fallacia di dare due diverse definizioni del medesimo concetto. È giustificata, a questo punto, l'affermazione che bisogna abbandonare la definizione in termini di volontà per cercarne un'altra che dia a ' negozio giuridico ' un significato tale da coprire tutto ciò che con esso vogliamo o riteniamo di dover coprire. Argomentando contro la definizione di ' negozio giuridico ' come dichiarazione di volontà sono poi state fatte osservazioni, che portano nel vivo dei problemi, cui è dedicato questo paragrafo. Come si spiega che un fatto interiore possa staccarsi dalla persona, contrapporsi ad essa, vincolarla quand'anche una nuova e diversa volontà sia sopravvenuta, avere vigore e spiegare effetto pur dopo la morte dell'autore del negozio? E si è costretti, accettando il dogma della volontà, a ricorrere a metafore a carattere mitologico o mistico: riguardo al contratto, per esempio, esso porta a parlare di una volontà unitaria, nascente da una mistica fusione dei voleri.

Queste osservazioni sono di Emilio Betti, rappresentante autorevole dell'orientamento contrario alla concezione volontaristica del negozio giuridico. La definizione di ' negozio giuridico ' è stabilita da Betti su una base comportamentistica. Il negozio è per lui un comportamento: una dichiarazione, oppure un'operazione. Carattere di tale comportamento è il significato precettivo, la determinazione di una linea di condotta. Il significato precettivo non è la rivelazione all'esterno dell'interiore volere, ma è un significato che il comportamento ha nell'ambiente sociale in cui viene tenuto. Ponendo al centro della teoria del negozio giuridico una siffatta definizione comportamentistica molte cose vanno subito a posto. Il concetto di negozio giuridico può essere impiegato anche a proposito delle eccezioni al principio della volontà, di cui si è parlato. Lo staccarsi del precetto da colui che l'ha prodotto non provoca ormai difficoltà: il diritto ben può collegare conseguenze giuridiche al fatto del comportamento, secondo il significato che ha assunto, indipendentemente dalle successive vicende dell'autore del negozio. Si evita il misticismo: il contratto non nasce dalla fusione dei voleri, ma dalla congruenza delle dichiarazioni. La bontà della impostazione comportamentistica si manifesta infine negli

svolgimenti particolari della teoria del negozio giuridico nel libro da Betti a questo tema dedicato (1).

L'indirizzo comportamentistico impartito dal nostro autore alla teoria del negozio giuridico è tanto più interessante in quanto non deriva certamente da una filosofia empiristica e dalla accettazione del comportamentismo, quale nella filosofia empiristica contemporanea è stato elaborato; del comportamentismo, anzi, quando gli capita di occuparsene Betti si sbriga rapidamente come di cosa estranea ai suoi interessi e ai suoi problemi (2). Egli rimane sostanzialmente al dualismo di mente e di corpo della filosofia del senso comune, inserito in un idealismo piuttosto pesante e macchinoso. La comunicazione è da lui concepita come l'oggettivarsi di uno spirito in forme sensibili e come intendimento, da parte di un altro spirito, del senso di quelle forme, sì da ricevere il messaggio per mezzo di esse inviato (3). Nello stesso libro sul negozio giuridico si parla di eventi interni, della volontà come fatto psicologico interno, della dichiarazione come evadere del pensiero da sé stesso e diventare espressione percepibile. Il comportamentismo nella teoria del negozio giuridico si fonda dunque su esigenze della materia, che si impongono al Betti giurista nonostante la sua filosofia.

La filosofia empiristica, il comportamentismo, la teoria empiristica della definizione portano a tale indirizzo comportamentistico il sostegno di una maggior consapevolezza teorica e preparano ad attuarlo in modo completo. A fondamento della definizione comportamentistica di ' negozio giuridico ' possono stare non soltanto le osservazioni di Betti, ma argomentazioni filosofiche del tipo di quelle svolte nel primo capitolo. Che la definizione di ' negozio giuridico ' dia al concetto un significato, nel quale esso designi un comportamento, dichiarazione o operazione, è condizione necessaria perché il concetto sia intersoggettivamente significante: la definizione di Betti ha il merito di soddisfare in modo esplicito e diretto tale condizione. Il significato di una dichiarazione, o di un altro comportamento significante, non sta nella misteriosa corrispondenza a un evento interno, ma è quello che il comportamento ha nell'ambiente sociale in cui è tenuto: la teoria di Betti ha il merito di essere organizzata intorno a questa idea. Dietro la dichiarazione o l'operazione rimane però per Betti la volontà come fatto psicologico interno e in vari casi al fatto interno egli attribuisce rilevanza giuridica. In questo modo la critica della concezione volontari-

(1) E. Betti, *Teoria generale del negozio giuridico*, 2ª rist. della 2ª ed., Torino, 1955.

(2) E. Betti, *Teoria generale dell'interpretazione*, Milano, 1955, vol. I, pp. 94-95.

(3) E. Betti, *Teoria generale dell'interpretazione*, Milano, 1955, vol. I, specialmente capitolo I.

stica del negozio non va fino in fondo e il concetto di negozio giuridico, ancorché ben definito, rimane legato a concetti non definiti in modo soddisfacente. Il passo ulteriore, rispetto alle posizioni di Betti, dovrebbe essere la ricostruzione comportamentistica dei casi in cui egli attribuisce rilevanza giuridica al fatto psicologico interno. Prendiamo il caso dei vizi nella formazione della volontà. L'asserzione della esistenza di un vizio non concerne la storia interna dell'autore del negozio, della quale non potremmo saper nulla, ma è una asserzione ipotetica sulla linea di comportamento che il soggetto avrebbe tenuto, se non fosse intervenuto un certo fattore. Quando dico che la formazione della volontà di Michele, il quale ha venduto una cosa, è stata viziata dalla violenza su lui esercitata, faccio una asserzione a proposito della linea di comportamento che Michele avrebbe tenuto se non ci fosse stata la violenza: se non ci fosse stata la violenza, Michele non avrebbe venduto. Asserzioni di questa natura non si fondano sulla penetrazione delle altrui vicende interiori, bensì sull'esperienza del modo di comportarsi degli uomini e del soggetto particolare di cui si tratta. O prendiamo i casi di divergenza tra volontà e dichiarazione: la divergenza, in effetti, non è tra il fatto esterno, la dichiarazione, e il fatto interno, la volontà, ma tra il significato della dichiarazione e il significato di altri comportamenti, l'asserzione concernente la divergenza è, nuovamente, un'asserzione ipotetica sulla linea di comportamento del soggetto in questione. La ricostruzione comportamentistica dell'intera teoria del negozio giuridico, certo, non è cosa facile. Come abbiamo detto più volte, i concetti psicologici sono per lo più concetti disposizionali che designano relazioni di situazioni ed eventi generalmente complesse, talora estremamente complesse: pur essendo in grado di usare correttamente, in materia di negozio giuridico, concetti di questa natura, possiamo incontrare notevoli difficoltà nel definirli. Questa è però la direzione in cui si deve procedere, se vogliamo introdurre concetti significanti e mediante concetti significanti formulare la teoria del negozio, o, già possedendo concetti significanti, se vogliamo che le definizioni corrispondano all'uso che dei concetti effettivamente facciamo. In questa maniera, infine, la definizione comportamentistica di ' negozio giuridico ' può ricevere la conferma migliore, come quella che stabilisce il concetto centrale di una teoria coerentemente costruita secondo gli stessi criteri, su cui essa si fonda.

Capitolo quinto

LA DEFINIZIONE DEI CONCETTI IMPIEGATI NEL LINGUAGGIO NORMATIVO: (2) DEI CONCETTI QUALIFICATORI

I

Procedendo nella teoria della definizione dei segni designativi nel linguaggio in uso normativo, veniamo ora ad occuparci dei concetti che servono a qualificare cose, proprietà o relazioni secondo norme o valori.

Lo studio della definizione di questi concetti porta in un campo di problemi specificamente relativi all'uso normativo del linguaggio. Non riconosce questo chi incorre nella fallacia naturalistica. Da Moore in avanti si chiama fallacia naturalistica l'idea che si possa definire un concetto qualificatore con l'indicare e solo con l'indicare i caratteri di fatto di ciò, cui esso si applica; per esempio, che si possa definire ' buono ', in significato in cui sia concetto qualificatore, dicendo e soltanto dicendo quali sono i caratteri di fatto delle persone o delle cose buone (1). Ma una definizione di questo genere non dà il significato di un concetto qualificatore; si tratta invece di una ridefinizione, che sostituisce al significato in cui un concetto è qualificatore un significato in cui non lo è più. Nell'usare concetti qualificatori noi non intendiamo, o non intendiamo solamente, riferirci a dati di fatto; c'è un elemento di impegno, di presa di posizione, di scelta tra possibilità, di orientamento del comportamento, che delle definizioni naturalistiche rimane fuori.

Molto lavoro filosofico è stato fatto e si continua a fare per chiarire questa specifica natura del significato dei concetti qualificatori e arrivare a definirli in modo appropriato. L'impresa è difficile e complessa. I concetti qualificatori adempiono spesso, accanto alla funzione di qualificazione, una funzione conoscitiva, e l'analisi delle relazioni tra le due funzioni dà luogo a notevoli difficoltà. Si ha a che fare con concetti proteici: i concetti non qualificatori assumono significati in cui diventano qualificatori, i concetti qualificatori assumono significati in cui non sono più qualificatori o, rimanendo qualificatori, passano da un significato a un altro. Pochi segni linguistici sono usati sì variamente, in significato qualificatore e non qualificatore, come ' buono ', ' bello ', ' giusto '. La classe dei concetti qualificatori è molto vasta e articolata, e le distinzioni

(1) G. E. Moore, *Principia Ethica*, rist., Cambridge, 1951, capitolo I.

che all'interno di essa occorre fare per mettere un po' d'ordine richiedono sottigliezza e soprattutto molta pazienza. La determinazione del significato dei concetti qualificatori tocca direttamente o indirettamente ideali, interessi, desideri e il loro fondamento, e le tentazioni cui siamo soggetti ogni qual volta sono in gioco i nostri ideali, interessi e desideri stanno in agguato. Più di un filosofo, accintosi all'impresa, ha finito col battere in ritirata, coprendo la sconfitta con la tesi della indefinibilità dei concetti in questione.

Ho avuto a dire nel capitolo precedente come in una fase del movimento filosofico empiristico si sia ritenuto che gli usi non conoscitivi del linguaggio possano essere studiati soltanto quali manifestazioni e stimoli di stati psicologici e di comportamenti. A tale sorte non si sono sottratti, naturalmente, i concetti qualificatori, e solo su quel piano si è cercato di caratterizzarli. Per Alfred J. Ayer i concetti qualificatori non possono essere analizzati, perché sono in realtà degli pseudoconcetti, che non servono a fare un discorso significante, ma a esprimere e a provocare sentimenti ed a stimolare così l'azione. L'unico modo di determinare il loro significato è quello di indicare i sentimenti che esprimono e le reazioni che son diretti a provocare (1). Si tratta della posizione tanto argutamente presa in giro da B. Dunham:

« — Lei afferma dunque che per « bene » si intende qualche cosa della quale non può dirsi, esattamente, che cosa sia?

— Il punto di vista è alquanto paradossale — sospira il professore —. Direi piuttosto che quando si dice di qualcosa che è « bene » si esprime semplicemente la propria approvazione personale. È come dire qualcosa con un certo tono di voce.

— Come un maiale che grugnisce la sua approvazione sopra il truogolo?

— Così, più o meno, sebbene io non avrei scelto proprio questa analogia » (2).

Sullo stesso terreno si rimane con Charles L. Stevenson, il più illuminato degli emotivisti. La sua teoria del linguaggio dell'etica è elaborata sulla base della distinzione tra significato descrittivo e significato emotivo, prospettata su un piano psicologico. Al significato descrittivo corrispondono, in chi usa il segno linguistico o in chi lo riceve, processi mentali

---

(1) A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, 2ª ed., London, 1950, introduzione e capitolo VI.

(2) B. Dunham, *Miti e pregiudizi del nostro tempo*, tr. di F. Lucentini, Torino, 1951, p. 21.

conoscitivi; al significato emotivo sentimenti e atteggiamenti. Il significato emotivo, a differenza dal descrittivo, non può essere definito, ma soltanto caratterizzato indicando le emozioni che gli sono connesse. Orbene, il *quid proprium* dei concetti qualificatori sta secondo Stevenson nel loro significato emotivo, e nel significato emotivo i giudizi di valore si differenziano dalle asserzioni di fatto, grazie ad esso esercitando la funzione di influenzare e guidare il comportamento. Stevenson rifiuta la fallacia naturalistica appunto perché chi vi cade ignora il significato emotivo dei concetti qualificatori e dei giudizi di valore e il servizio che in virtù del significato emotivo essi ci rendono. L'elemento caratteristico del significato dei concetti qualificatori non può in conclusione esser colto mediante una definizione (1).

Questa conclusione è gravemente insoddisfacente. La definizione lessicale, astraendo dalle concrete situazioni di impiego di una espressione linguistica un aspetto comune riducibile a regola, la regola d'uso della espressione, ci dà ciò che fa di un suono, di figure sulla carta etc. una espressione linguistica ed a questa consente di adempiere la funzione propria del linguaggio nella società umana. Le convenzioni con cui si stabiliscono le definizioni stipulative e le ridefinizioni fanno dell'espressione definita uno strumento capace di servire alla comunicazione. La caratterizzazione del significato emotivo dei concetti qualificatori con la indicazione delle emozioni che all'uso del concetto sono connesse non può sostituire la definizione in queste funzioni. I fenomeni psicologici che accompagnano l'impiego dei segni linguistici variano grandemente di natura e di intensità e attraverso la descrizione di tali fenomeni non si riesce a cogliere l'elemento comune in diversi impieghi del medesimo segno, il significato che rimane costante pur nel variare degli atteggiamenti e delle reazioni di chi parla o scrive etc. e di chi ascolta o legge etc.. Un appassionato di ippica, conversando con un amico all'ippica indifferente, afferma che Nearco fu un ottimo cavallo da corsa; e l'amico cortesemente conferma che fu davvero un ottimo cavallo da corsa. Noi possiamo, almeno con buon grado di approssimazione, dire che i due interlocutori usano ' ottimo ' nello stesso significato; eppure le emozioni connesse all'uso della parola sono in essi affatto diverse. L'appassionato di ippica, pensando alle qualità di Nearco, freme di entusiasmo sportivo; l'amico non prova altra emozione che una indulgente simpatia verso l'amico e il desiderio di compiacergli. È impossibile trovare il significato comune di ' ottimo ' attraverso la descrizione di queste emozioni. La caratterizzazione del significato in termini di emozioni può poi renderci capaci di usare accortamente una espressione per suscitare sentimenti e atteggiamenti, ma non può dare all'uso del segno la

(1) C. L. STEVENSON, *Ethics and Language*, New Haven, 1945.

precisione che la comunicazione linguistica richiede e soprattutto non può costituire l'oggetto di una intesa, di una convenzione. L'accordo di provare certe emozioni quando venga usato un certo concetto qualificatore non può avere effetto, perché non comandiamo, se non in misura minima, alle nostre emozioni. Se, dunque, l'elemento caratteristico del significato dei concetti qualificatori stesse nel significato emotivo, non essendo il significato emotivo definibile, ma soltanto caratterizzabile in termini di emozioni, e non potendo la caratterizzazione in termini di emozioni sostituire la definizione nelle funzioni che ne son proprie, noi dovremmo rinunciare a cogliere il significato comune in vari usi di un concetto qualificatore e dovremmo rinunciare a valerci, nel campo dei concetti qualificatori, di tecniche di istituzione e di controllo dei significati. Ma ciò è manifestamente in contrasto con l'uso che dei concetti qualificatori facciamo quotidianamente e con le possibilità che molto di frequente mettiamo a frutto. L'esperienza linguistica di ogni giorno ci insegna che nella varietà degli usi di un concetto qualificatore, nella varietà delle emozioni ad esso associate, c'è un significato comune, secondo i casi preciso o vago, non diversamente che nella varietà degli usi di un concetto non qualificatore, nella varietà di emozioni a un concetto non qualificatore associate; usando i concetti qualificatori, infatti, noi ci comprendiamo. Gli specialisti in norme, per esempio i giuristi, ci mostrano come sia possibile servirsi di tecniche di istituzione e di controllo di significati anche quanto ai concetti qualificatori. Il problema dell'elemento caratteristico del significato dei concetti qualificatori e della definibilità di questi concetti deve essere dunque riconsiderato, e c'è ragione di pensare che anche dei concetti qualificatori la definizione abbia a essere possibile. Il distacco, cui in questa direzione si giunge dalle posizioni di uno Stevenson, non toglie peraltro, naturalmente, che, sul loro piano, le indagini sulla capacità dei segni di esprimere e provocare reazioni emotive e sulle relazioni tra tali capacità e il significato, quale viene determinato con la definizione, rimangano di grande interesse. Le prospettive generali della teoria del significato dovrebbero però cambiare. Non si dovrebbe parlare di un significato descrittivo, non qualificatore, possibile e solo possibile oggetto di definizione, e di un significato emotivo non definibile. Si dovrebbe dire che tutti i segni linguistici hanno un significato definibile, o significato *tout court*, nell'ambito del quale poi si può distinguere tra significato qualificatore e significato non qualificatore; e tutti i segni possono inoltre avere un significato emotivo, o meglio una capacità emotiva. Questa, infatti, non è esclusiva dei concetti qualificatori, ma può essere di qualsiasi segno, benché nei concetti qualificatori sia di solito più intensa.

La via per l'appropriata definizione dei concetti qualificatori è stata trovata mettendo in luce come l'uso di un concetto qualificatore, la affer-

mazione della esistenza di una qualifica o di un valore per mezzo di un concetto qualificatore comporti il riferimento a una norma di comportamento o a un sistema di norme di comportamento (1). Il dire che una persona, un comportamento, una cosa sono buoni o cattivi, belli o brutti, giusti o ingiusti può essere una asserzione conoscitiva intorno a caratteri di fatto della persona, del comportamento, della cosa, o di una situazione o di un evento ad essi correlati; quando non si tratti di una asserzione conoscitiva, quando quei concetti siano usati in funzione qualificativa, la proposizione involge la posizione di una norma o di un sistema di norme o il rinvio a una norma o a un sistema di norme presupposti, e l'affermazione della conformità o disformità di un fatto rispetto a quelle norme. Proviamo a domandare a qualcuno cosa intende dicendo che una cosa è buona. Potremo giungere a stabilire che ' buono ' è per lui sinonimo dei concetti che designano certi caratteri di fatto, che una cosa è buona, per lui, quando possiede certe qualità o produce certi effetti in chi sta in una certa relazione con essa. Oppure verrà fuori che egli chiama una cosa buona quando la gente tiene nei suoi confronti un comportamento preferenziale, o ne sortirà qualche altra definizione naturalistica. Ma se il nostro interlocutore usa ' buono ' quale concetto qualificatore respingerà tutte queste definizioni. Cercando di spiegarci il suo significato di ' buono ', in un primo momento farà probabilmente ricorso ad altri concetti qualificatori, più o meno vicini nel significato a quello. Se però gli chiederemo il significato dei nuovi concetti qualificatori e non ci appagheremo di definienti in cui continuino a figurare concetti qualificatori, egli perverrà infine a dire che secondo lui, o secondo una qualche autorità, o secondo la comune opinione, ci si deve comportare in questo e quel modo, perverrà a enunciare norme e a indicare la relazione tra la cosa qualificata e tali norme. Dire che una cosa è buona, usando ' buono ' come concetto qualificatore, equivale ad assegnare una linea di condotta o a constatare una conformità o disformità rispetto a una linea di condotta assegnata. « Le Lancia sono automobili buone » potrà essere tradotto, in molti contesti, in « Se volete una automobile, a parità di prezzo comprate una automobile Lancia ». « Aiutare i bisognosi è una buona azione » può voler dire « Aiutate i bisognosi ogni volta che potete », oppure « Aiutare i bisognosi è adempimento di un comando divino ». Analogamente, una frase quale « I quadri di De Pisis sono belli », quando non sia da risolvere in una asserzione intorno alle sensazioni di piacere provocate da quei quadri o in altra asserzione di fatto, potrà essere volta in una frase del tipo « Quando c'è una mostra di De Pisis, andate a vederla », oppure « Cercate di procurarvi un De Pisis per il vostro salotto ».

---

(1) R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, 1952.

Nello sviluppare e applicare l'idea, ora esposta, sulla natura dei concetti qualificatori, occorrono prudenza e avvedutezza. Quando si dà una definizione stipulativa o una ridefinizione di un concetto qualificatore si deve cercare di essere quanto più è possibile precisi. Procedendo a definizioni lessicali bisogna invece guardarsi dalla tentazione di far rientrare tutti gli usi linguistici in nostri precisi schemi teorici. I concetti di ogni specie possono essere usati in modo vago; ma, fuorché in alcuni campi di attività specialistica, come quello del diritto, ai concetti qualificatori ciò accade più spesso che agli altri e talora il loro significato è vago all'estremo. Chi, per esempio, adopera la parola ' buono ', assai sovente non dà e non intende dare al comportamento che un orientamento generico, magari genericissimo. In simili casi la definizione lessicale deve rispettare l'uso vago, e risalire a una norma formulata in modo vago; qualsiasi definizione precisa sarebbe in realtà una ridefinizione.

Usando un concetto qualificatore, si può voler affermare o riaffermare la norma o il sistema di norme cui si fa riferimento; oppure, semplicemente dichiarare una qualifica secondo una norma o un sistema di norme presupposti. Durante una guerra, un obbiettore di coscienza afferma che non è lecito uccidere. Contro le norme, che fanno obbligo di uccidere, egli intende con ciò affermare o riaffermare la norma di non uccidere. A un amico, venuto da poco nella mia città, io spiego che quando guida l'automobile e giunge a un semaforo e vuol voltare a sinistra deve eseguire la manovra, come suol dirsi, in due tempi; in un tempo solo essa è, nella mia città, un illecito. In questo caso io non voglio affatto affermare o riaffermare quella particolare regola della circolazione; a mio parere, anzi, la voltata in un tempo solo è preferibile. Io mi limito a informare l'amico che, presupposto il regolamento stabilito dal nostro Comune, voltare a sinistra in un tempo solo è un illecito; e se egli vuole rispettare quel regolamento, il che fra l'altro gli eviterà le attenzioni dei vigili urbani, deve aver pazienza e voltare in due tempi. La distinzione tra il caso in cui si vuol affermare o riaffermare una norma o un sistema di norme e il caso in cui si vuol semplicemente dichiarare una qualifica secondo una norma o un sistema di norme presupposti è stata da me ora presentata con nettezza; ma tra i due estremi sono naturalmente possibili molte gradazioni e sfumature. L'uso di un concetto qualificatore, con cui si intende affermare o riaffermare una norma o un sistema di norme, costituisce secondo Hare un giudizio di valore; all'uso di un concetto qualificatore per dichiarare una qualifica secondo una norma o un sistema di norme presupposti egli dà invece il nome di ' descrittivo ' (1). L'impiego, a tale proposito,

(1) R. M. HARE, *The Language of Morals*, Oxford, 1952, p. 124 e seg., 147 e seg., 167 e seg.

di questa parola può, però, mettere in ombra la differenza, che pur sussiste, tra quell'uso dei concetti qualificatori e l'uso dei concetti non qualificatori, del quale comunemente si dice che è descrittivo. Conviene, probabilmente, una diversa terminologia: si potrà parlare in un caso di giudizio di valore, nell'altro caso di giudizio di legalità. Con il giudizio di valore si prende partito per le norme, cui nell'usare il concetto qualificatore si fa riferimento; col giudizio di legalità ci limitiamo a dire, servendoci del concetto, che, date certe norme, qualcosa è rispetto ad esse conforme o disforme.

La distinzione tra giudizio di valore e giudizio di legalità riguarda l'atteggiamento dei soggetti che dei concetti qualificatori si servono; ai due casi è comune l'uso di tali concetti per affermare relazioni di conformità o disformità tra fatti e norme o sistemi di norme. Come si determinano simili relazioni? Bisogna qui richiamarci a quanto si è detto nel capitolo precedente intorno alle operazioni logiche in cui si combinano norme e asserzioni, e, in particolare, intorno alle operazioni logiche con norme e asserzioni, attraverso le quali si arriva a concludere se le norme sono, o no, adempiute. Una relazione tra un fatto e una norma consiste nel combinarsi, in quel tipo di operazioni logiche e con un certo risultato, di una norma e di una asserzione relativa al fatto; una relazione tra un fatto e un sistema di norme consiste nel combinarsi, in quel tipo di operazioni logiche e con un certo risultato, di una asserzione relativa al fatto con una norma appartenente al sistema. Abbiamo determinato i criteri, in base ai quali il risultato costituisce, o no, adempimento delle norme. Un concetto qualificatore serve dunque ad affermare che la combinazione di una norma e di una asserzione o di più norme ed asserzioni in una operazione logica di quel tipo porta a una certa conclusione; se alla conclusione diamo il nome di ' conclusione normativa ', possiamo dire che i concetti qualificatori servono ad affermare conclusioni normative.

La definizione di un concetto qualificatore, che serve ad affermare una conclusione normativa, dovrà determinare le condizioni, esistendo le quali si ha quella conclusione e il concetto può essere usato. Essa avrà pertanto una struttura di questo tipo: se si hanno una norma così e così, o norme così e così, e una asserzione così e così, o asserzioni così e così, e le tali operazioni di combinazione di norme e asserzioni portano alla tale conclusione, allora il tal concetto può essere usato. Supponiamo, per esempio, che taluno chieda una definizione dei concetti qualificatori di correttezza e di scorrettezza: bisognerà rispondergli che questi concetti possono essere impiegati se in una società sono accettate certe norme riguardanti certi comportamenti, se di taluno, appartenente a quella società, si può asserire che tiene certi comportamenti, se, raffrontando tale asserzione con alcuna di quelle norme, si deve concludere nel senso del-

l'adempimento o nel senso della violazione (nell'enunciare la definizione si potrà naturalmente fare abbreviazioni e lasciare sottintesi; quella ora prospettata è la struttura della definizione tutta spiegata). Nel primo capitolo, dopo la trattazione della definizione diretta, venni ad occuparmi della definizione condizionale, ammessa nell'empirismo liberalizzato per poter dare la regola d'uso dei concetti disposizionali; proposi quindi una generalizzazione del concetto di definizione condizionale, tale che esso copra tutti i casi in cui la regola d'uso di un concetto si dà, non mediante una definizione diretta, bensì determinando le condizioni, che devono sussistere perché il concetto definito possa essere impiegato, con un enunciato nel quale, oltre a segni designativi, figurino i segni logici ' se... allora... '. Grazie a questa generalizzazione possiamo includere nel genere della definizione e nella specie della definizione condizionale la regola d'uso dei concetti propri del linguaggio in uso normativo, di cui abbiamo or ora visto la struttura.

Come le definizioni condizionali dei concetti disposizionali, le definizioni condizionali dei concetti qualificatori soddisfano il criterio, stabilito in via generale nel primo capitolo, secondo il quale le definizioni devono avere per base il linguaggio cosale, purchè tutti i segni designativi impiegati per formularle, ossia per enunciare le norme e le asserzioni, le loro relazioni, le operazioni di combinazione e i loro risultati siano riducibili al linguaggio cosale. La possibilità di riduzione al linguaggio cosale di tutti i concetti, dotati di significato, usati per formulare le definizioni condizionali dei concetti qualificatori dovrebbe risultare dall'insieme delle ricerche già svolte e ancora da svolgersi in questo capitolo. A tal patto gli enunciati, esprimenti le norme e le asserzioni, saranno significanti, e si saprà a quali situazioni o eventi si riferiscono; a tal patto si sarà in grado di verificare le asserzioni, di combinarle con le norme, di ricavare per tal via le qualificazioni e di accertare così l'esistenza delle condizioni di impiego dei concetti definiti. Vale per le definizioni condizionali dei concetti qualificatori, come per le definizioni condizionali dei concetti disposizionali su cui ci siamo trattenuti nel primo capitolo, la avvertenza che, quando un vocabolario sia costruito adoperando definizioni condizionali, non si può eliminare dal discorso i segni designativi definiti, sostituendoli con i definienti, fino a che restino soltanto i primitivi del linguaggio cosale. La determinazione della struttura della definizione condizionale dei concetti qualificatori, cui or ora siamo addivenuti, con la conseguente avvertenza che un segno designativo, con significato qualificatore, non è sostituibile con un insieme di primitivi del linguaggio cosale è una riformulazione, tecnicamente precisa, del rifiuto della fallacia naturalistica.

Anche riguardo ai concetti qualificatori, come riguardo ai concetti disposizionali su cui ci siamo trattenuti nel primo capitolo, la definizione

diretta, benchè non sufficiente a ridurli al linguaggio cosale, può esercitare una funzione. Se possediamo dei concetti qualificatori, possiamo definirne altri per mezzo di definizioni dirette. Anche i concetti qualificatori, non definibili sulla base del linguaggio cosale con ininterrotte catene di definizioni dirette, possono dunque essere definiti con definizioni dirette; in ogni caso, però, tra essi e il linguaggio cosale dovranno a un certo punto intervenire definizioni condizionali con la struttura che ci è nota.

Quel che qui si è detto sulla definizione condizionale dei concetti qualificatori vale in generale; le cose possono poi variamente complicarsi, perché per esempio un'asserzione, che faccia parte delle premesse della conclusione normativa, concerna non un fatto attuale, bensì un fatto possibile, oppure un fatto complesso etc.. Vedremo da vicino alcune di queste complicazioni compiendo alcune analisi di concetti qualificatori.

La natura del significato dei concetti qualificatori, che servono ad affermare conclusioni normative, non toglie che, come già ho avuto ad accennare, tali concetti possano adempiere, oltre alla funzione di qualificazione, una funzione conoscitiva. In qual modo ciò possa avvenire si ricava dalla determinazione della struttura della loro definizione. L'affermazione di una conclusione normativa comporta l'affermazione delle sue premesse; se una delle premesse è nota, prendendo conoscenza della conclusione si può risalire all'altra premessa. Se mi è nota la premessa normativa, in relazione alla quale un soggetto impiega un concetto qualificatore, affermando una conclusione normativa, io posso risalire all'altra premessa, la asserzione, che può portarmi una conoscenza. Un generale afferma che un soldato, in una battaglia, si è comportato bene. Io conosco la premessa normativa in relazione alla quale il generale adopera, a proposito del comportamento in battaglia, i concetti qualificatori: si deve tenere il proprio posto e obbedire agli ordini, non abbandonarsi alla paura e fuggire. Dalla affermazione della conclusione normativa che il soldato si è comportato bene io posso allora risalire all'altra premessa, l'asserzione, la quale mi informa che quel soldato ha tenuto il proprio posto e ha obbedito agli ordini, non si è abbandonato alla paura e non è fuggito. Naturalmente, se, invece di esser nota la premessa normativa, sarà nota la premessa fattuale, dalla conclusione normativa, affermata servendosi di un concetto qualificatore, si potrà risalire alla premessa normativa. In un caso come questo l'impiego del concetto qualificatore mi informa intorno alle norme che il soggetto, da cui il concetto viene impiegato, assume quali criteri di qualificazione. (La logica non basta però per decidere se egli intende fare un giudizio di valore o un giudizio di legalità: ciò dovrà essere stabilito in base all'insieme degli elementi della situazione in cui il concetto qualificatore viene impiegato).

Nel capitolo precedente, studiando le norme, abbiamo visto come per trovare nelle norme di comportamento la guida del comportamento sia necessario poter risolvere le fattispecie qualificate in fattispecie non qualificate e dagli effetti normativi, consistenti nella attribuzione di qualifiche, arrivare alla determinazione di comportamenti dovuti; e come parimenti, perché le norme di struttura adempiano la funzione di determinare le condizioni della appartenenza delle norme agli ordinamenti, sia necessario poter risolvere le fattispecie qualificate in fattispecie non qualificate e dalla attribuzione di qualifiche arrivare alla affermazione della appartenenza di una norma al sistema in cui la norma di struttura opera. La determinazione della struttura della definizione dei concetti qualificatori consente di vedere in qual maniera ciò possa avvenire. Impiegando un concetto qualificatore si afferma una conclusione normativa, derivante dal combinarsi di una norma e di una asserzione, o di più norme e asserzioni: da un concetto qualificatore, impiegato in un contesto, si può risalire alle condizioni del suo impiego, e al posto del concetto mettere l'enunciazione della norma, o delle norme, e della asserzione, o delle asserzioni, che combinandosi dànno la conclusione normativa con esso affermata. L'enunciazione della norma, o delle norme, e della asserzione, o delle asserzioni, non è sinonima dell'impiego del concetto qualificatore, con il quale non si afferma soltanto l'esistenza delle premesse della conclusione normativa, ma si afferma che le premesse, combinandosi, dànno quella certa conclusione normativa: la sostituzione dell'enunciazione della norma, o delle norme, e della asserzione, o delle asserzioni, al concetto non è una sostituzione di una espressione con una espressione sinonima, ma è una trasformazione consentita dalle regole semantiche e logiche del discorso. Grazie a questa trasformazione il concetto qualificatore viene eliminato, e restano la norma, o le norme, e l'asserzione, o le asserzioni; la norma, o le norme enunciate per eliminare il concetto si congiungeranno al resto della norma in cui esso figurava, dando luogo a una norma che non conterrà previsioni o attribuzioni di qualifiche. Vedremo fra poco, nell'applicare ad alcuni concetti qualificatori, scelti come campioni, le idee in questo paragrafo svolte in generale, alcuni esempi dell'operazione ora descritta.

La tesi che i concetti qualificatori appartenenti al linguaggio tecnico-giuridico servono ad affermare una conclusione normativa è stata prospettata, in un importante saggio, da H. L. A. Hart (1). Hart analizza concetti quali « diritto soggettivo » (« right »), « dovere » (« duty »), « persona giuridica » (« corporation ») etc. e giunge al risultato che essi sono impiegati in frasi, la cui funzione è trarre una conclusione giuridica (« a conclusion of law ») da uno specifico tipo di regola giuridica. Prendiamo, per

(1) H. L. A. HART, *Definition and Theory in Jurisprudence*, Oxford, 1953.

esempio, l'elucidazione del concetto di diritto soggettivo (I). Una affermazione della forma « X ha un diritto soggettivo » è vera se sono soddisfatte le condizioni seguenti:

a) Esiste un sistema giuridico.

b) Secondo una regola o secondo regole del sistema un'altra persona, Y, è, in relazione agli eventi che si sono verificati, obbligata a compiere, oppure ad astenersi da, una certa azione.

c) Il diritto fa dipendere quest'obbligo da una scelta di X o di altri, che sia autorizzato ad agire per suo conto, cosicché Y è tenuto a compiere l'azione, o ad astenersene, solo se X, o il suo rappresentante, disponga così, o, alternativamente, solo finché X, o il suo rappresentante, disponga altrimenti (II). Una asserzione della forma « X ha un diritto » è usata per trarre una conclusione giuridica in un caso particolare che cada sotto tali regole.

La maniera in cui la tesi è da Hart presentata non mi sembra però del tutto soddisfacente. Cercando se e come concetti, quali diritto soggettivo, dovere e persona giuridica, siano definibili, egli prende in considerazione la definizione diretta, nella classica forma della definizione per genere e differenza. Questa forma di definizione, osserva il nostro autore, va bene anche per i concetti del tipo di cui ci occupiamo, quando, essendo noto il significato di un concetto di genere, si tratti di definire un concetto di specie: quando, per esempio, essendo noto il significato del concetto di persona giuridica, si tratti di definire il concetto con cui si designi una specie di persona giuridica. Riguardo ai concetti che funzionano da categorie generali, prosegue Hart, la definizione per genere e differenza non può, invece, illuminarci, e può essere gravemente fuorviante. Non può illuminarci perché una definizione fatta per collocare specie subordinate entro una categoria che ci sia familiare non serve a elucidare le caratteristiche di una categoria anomala; può essere fuorviante perché suggerisce che la categoria anomala sia invece una categoria familiare. La definizione per genere e differenza è il comune modo di definizione, usato per i concetti comuni; applicato a concetti quali diritto soggettivo, dovere o persona giuridica induce a pensare che essi si comportino come i concetti comuni, e alla stessa maniera dei concetti comuni stiano per, o descrivano, qualche cosa, persona, qualità, processo o evento. Se la definizione dei nostri concetti deve procurare un sinonimo, essi non sono definibili. Fin qui siamo sostanzialmente d'accordo; ma ecco dove Hart va a finire. Concetti quali diritto soggettivo, dovere o persona giuridica, egli dice, non sono dunque definibili con una definizione che procuri un sinonimo; ad essi conviene un metodo di elucidazione, che si riallaccia a idee di Bentham. Tale metodo consiste nel non astrarli, come invece si fa con il tradizionale metodo

di definizione, dalle frasi in cui sono impiegati, bensì considerarli nel contesto cui appartengono, in maniera da cogliere la loro funzione, che solo nel contesto può essere vista. Le frasi in cui essi figurano hanno appunto la funzione di trarre una conclusione giuridica da uno specifico tipo di regola giuridica. Al metodo di elucidazione con cui si coglie tale funzione possiamo dare, se lo desideriamo, il nome di ' definizione '.

Considerare i concetti qualificatori nei contesti in cui intervengono è certo la via per rendersi conto della natura del loro significato, evitando la fallacia naturalistica. È attraverso la riflessione sulle proposizioni di cui fanno parte che si giunge a vedere come concetti, quali diritto soggettivo, dovere o persona giuridica, non si usino allorché si dànno certi fatti, ma quando certi fatti stanno in una certa relazione col sistema delle norme del diritto. All'esame dei contesti non conviene, però, dare il nome di ' definizione ': ho dichiarato nel primo capitolo le ragioni per cui mi sembra opportuno restringere questo nome all'esplicita formulazione della regola d'uso di una espressione o di una classe di espressioni sinonime, cioè di un concetto. In ogni caso, checché si decida riguardo al nome del metodo di elucidazione descritto da Hart, non c'è bisogno di rinunciare, per i concetti qualificatori, a quell'efficace e comodo strumento di controllo e di costruzione del linguaggio, che è la definizione, nel significato in cui qui si parla di definizione. In quanto il concetto sia portatore di un significato costante, l'uso di un concetto qualificatore, allo stesso modo dell'uso di ogni altro concetto, presenta nei vari contesti in cui viene fatto un aspetto comune riducibile a regola: ed anche a proposito di un concetto qualificatore, come per gli altri concetti, è possibile enunciare la regola, servendosi dell'enunciato in funzione di definizione lessicale, di ridefinizione o di definizione stipulativa. I giuristi, per esempio, dànno definizioni dei concetti qualificatori che adoperano; anche a proposito di questi concetti, anzi, della definizione si valgono con larghezza per determinare, variare, precisare significati e introdurre nuovi concetti con nuovi significati. Sarebbe un guaio, se non potessero farlo: intendersi sul significato dei concetti di diritto soggettivo, di dovere, di persona giuridica e dei mille altri concetti qualificatori usati nel campo del diritto, variarlo e precisarlo secondo le occorrenze, insegnarlo a chi non lo conosce, introdurre concetti nuovi, e tutto ciò solo attraverso esempi di uso ed esame di contesti in cui i concetti fossero usati, senza servirsi di definizioni, sarebbe cosa lunga, complessa e probabilmente senza buoni risultati; e i trattati di diritto perderebbero in buona parte la loro utilità. Hart nega la possibilità di definire i concetti qualificatori, riducendosi al metodo dell'esame dei contesti, perché si attiene a un concetto di definizione troppo ristretto, e non prova, prima di rassegnarsi a quella conclusione, ad allargarlo. La definizione diretta, nella forma della definizione per genere e

differenza o in forma diversa, può servire a dichiarare o istituire sinonimie tra concetti qualificatori; una definizione diretta o una catena di definizioni dirette non basta però, come sappiamo, a definire i concetti qualificatori sulla base del linguaggio cosale. Ma accanto alla definizione diretta l'empirismo liberalizzato ha posto la definizione condizionale; e nel genere della definizione condizionale è possibile configurare la specie di definizione, che dà la regola d'uso dei concetti qualificatori, coglie, dichiara o fissa l'elemento comune dell'uso di un concetto qualificatore nei vari contesti in cui è intervenuto o interverrà.

Un altro studioso ha portato, riguardo al tema di indagine che ci occupa, un contributo degno di attenzione: Alf Ross (1). Le sue idee sono state riproposte a diretto contrasto con le mie (2), ed è quindi per me debito particolare e cosa di particolare interesse prenderle in esame. Ross mi rimprovera, prima di tutto, di fare, a proposito dei concetti qualificatori, delle generalizzazioni troppo ampie, di usare categorie troppo larghe e tali da mettere in ombra importanti differenze relative alla definizione dei concetti che vi sono inclusi. A modo di esempio Ross prende il concetto di « punibile », che per me è un concetto qualificatore (3). Dire che un atto è (legalmente) punibile, afferma Ross, significa che l'atto cade sotto una valida norma giuridica, dalla quale è comminata per l'atto una certa punizione. Ciò è riducibile alla asserzione fattuale che se un tale atto viene commesso, è probabile, a certe condizioni, che sarà punito. La definizione del concetto di punibile non presenta difficoltà diverse dalla definizione di un termine puramente fattuale, come, per esempio, « pericoloso ». Anche il dire che un atto è pericoloso è riducibile a una proposizione di probabilità. In ogni caso, si sia o non sia d'accordo sulla definizione proposta, sembra ovvio che il concetto di « punibile » non presenti gli stessi problemi di definizione del concetto, per esempio, di « diritto soggettivo ».

Dietro la definizione di « punibile », data da Ross, c'è un orientamento filosofico-giuridico « realistico ». Per Ross una norma è valida in quanto ha il carattere della effettività: le proposizioni intorno alla validità di una norma sono riducibili a proposizioni intorno a fatti sociali osservabili (4).

---

(1) A. Ross, *Tû - tû*, in « Harvard Law Review », 1957, e *On Law and Justice*, London, 1958, capitolo 6.

(2) A. Ross, *Definition in Legal Language*, relazione al Colloquio internazionale di logica di Lovanio del settembre 1958. Contiene una critica della mia relazione *La définition en droit*. Le due relazioni si trovano in « Logique et Analyse », 1958.

(3) Ross, anziché di « concetti », parla di « termini », ma il suo discorso vale naturalmente anche per i concetti, come classi dei termini sinonimi.

(4) A. Ross, *Definition in Legal Language*, in « Logique et Analyse », 1958, p. 141, e, per un ampio e approfondito sviluppo dell'orientamento realistico, *On Law and Justice*, London, 1958.

Che una valida norma commina la punizione di un atto significa pertanto per Ross che una norma effettiva comporta la punizione dell'atto; ed egli usa ' punibile ' per dire di un atto che una norma effettiva comporta la sua punizione e probabilmente sarà punito. L'affermazione che un atto è punibile si risolve così per Ross in una asserzione fattuale intorno alla probabilità che l'atto sia punito secondo una norma effettiva. Ma il concetto di punibile può essere usato in significato diverso da quello in cui lo usa Ross, per dire che una norma prescrive la punizione di un atto, senza che siano condizioni di uso del concetto l'effettività della norma e la probabilità che l'atto sia effettivamente punito. Se si adopera il concetto di punibile in questo significato, la affermazione che un atto è punibile non è risolubile in una asserzione fattuale; non si dice con essa che l'atto sarà probabilmente punito, ma che una certa norma ne prescrive la punizione. Il nostro concetto serve qui ad affermare una conclusione normativa. In questo significato, il concetto di punibile rientra nella categoria dei concetti con cui si affermano conclusioni normative, è un concetto qualificatore, così come il concetto di diritto soggettivo: e presenta problemi di definizione comuni al concetto di diritto soggettivo e agli altri concetti qualificatori. Il che naturalmente non esclude che in importanti aspetti le definizioni del concetto di punibile, del concetto di diritto soggettivo e degli altri concetti qualificatori possano essere diverse e dare luogo a problemi diversi. L'esempio del concetto di « punibile », portato da Ross per dimostrare che io metto troppa roba nella casella dei concetti qualificatori, ha insomma il difetto di reggersi su un significato di « punibile » differente da quello in cui « punibile » è un concetto qualificatore, e quindi di non valere nulla contro l'inclusione di « punibile », in quest'altro significato, tra i concetti qualificatori. Osservo ancora che l'uso prevalente di « punibile » è quello in cui esso è concetto qualificatore e Ross ha il torto di mettersi contro questo uso prevalente.

Vediamo ora in qual modo Ross tratta i concetti del tipo di « diritto soggettivo ». Anche per lui, come per Hart e per me, questi concetti non sono definibili sulla base del linguaggio cosale per mezzo di definizioni dirette. La sua spiegazione è che tali concetti non hanno alcun riferimento semantico, ma sono concetti logici o sistematici designanti esclusivamente una relazione sistematica. Si dànno nel diritto casi in cui ciascuno di una pluralità di fatti giuridici è connesso a ciascuna di una pluralità di conseguenze giuridiche. Noi potremmo enunciare la connessione tra ciascuno dei fatti giuridici e ciascuna delle conseguenze giuridiche; ma ne verrebbe un discorso lungo e complicato. È molto più comodo e svelto servirsi di un concetto sistematico che designi la relazione sistematica tra la pluralità disgiuntiva dei fatti giuridici e la pluralità cumulativa delle conse-

guenze giuridiche, ossia la relazione sopra indicata, secondo la quale ciascuno della pluralità dei fatti giuridici è connesso a ciascuna della pluralità delle conseguenze giuridiche. I concetti del tipo di diritto soggettivo servono appunto, secondo Ross, a fare il discorso più comodo e svelto, designano una relazione sistematica come quella ora considerata. A modo di esempio il nostro autore porta il concetto di proprietà. Ciascuno di una pluralità di fatti giuridici, quali l'occupazione, l'invenzione, la specificazione, la commistione, l'usucapione, l'acquisto per contratto, l'acquisto per successione a causa di morte etc. è connesso a ciascuna di una pluralità di conseguenze giuridiche, quali la possibilità di agire in rivendicazione, di agire in negatoria, di agire per risarcimento di danno, la punizione di chi si appropri della cosa cui quei fatti erano relativi etc.. Invece di enunciare la connessione tra ciascuno di quei fatti giuridici e ciascuna di queste conseguenze giuridiche si può dire che ciascuno di quei fatti produce la proprietà e la proprietà comporta ciascuna di queste conseguenze giuridiche. Poiché i concetti del tipo di diritto soggettivo, proprietà etc. hanno il carattere logico o sistematico che si è determinato, conclude Ross, la definizione ad essi appropriata è simile alla definizione degli altri concetti logici, e consiste nella indicazione delle regole per l'uso di essi in quella funzione sistematica.

Riguardo alla teoria dei concetti del tipo di diritto soggettivo, proposta da Ross, si può fare, in primo luogo, la seguente osservazione. Concetti come diritto soggettivo, proprietà etc. servono in effetti a esprimere la connessione tra una pluralità di fatti giuridici e una pluralità di conseguenze giuridiche. Ma, nell'uso comune, non tutti i fatti e non tutte le conseguenze, che colleghiamo servendoci di un concetto di quel tipo, costituiscono condizioni di impiego del concetto: condizioni di impiego del concetto sono soltanto un fatto con una qualificazione normativa o alcuni fatti con una qualificazione normativa. La connessione tra il fatto o i fatti con una qualificazione normativa, che sono condizioni di impiego del concetto, e gli altri fatti e conseguenze si enuncia mediante proposizioni formulate adoperando il concetto. Consideriamo il concetto scelto da Ross come esempio, il concetto di proprietà. Questo concetto non è usato in maniera precisa e univoca, e non si può quindi trovarne una definizione lessicale perfettamente corrispondente a ogni uso. Credo però possibile affermare senz'altro, in riferimento all'uso, che rientrano tra le condizioni di impiego del concetto di proprietà la libertà di godere e di disporre di una cosa e il potere di agire in rivendicazione e in negatoria. Il concetto di proprietà, cioè, può essere impiegato se taluno si trova riguardo a una cosa in situazione tale che, se gode della cosa, il suo comportamento è lecito, se dà norma al comportamento altrui riguardo alla cosa, la norma è vincolante, se agisce in rivendicazione o in negatoria ottiene una sen-

tenza attraverso la quale si giunge alla coazione (ci soffermeremo più avanti sul carattere ipotetico che in casi come questo ha il fatto qualificato). Non rientrano invece tra le condizioni di impiego del concetto di proprietà i fatti giuridici, ai quali il diritto collega la situazione in cui taluno ha riguardo a una cosa libertà di godere e di disporre e potere di agire in rivendicazione e in negatoria. La connessione tra questi fatti e la situazione che configura le condizioni di impiego del concetto di proprietà si enuncia mediante proposizioni del tipo « i tali fatti hanno per conseguenza l'acquisto della proprietà ». Supponiamo che, evolvendosi il diritto, ci sia un cambiamento nei fatti, ai quali il diritto collega la situazione in cui taluno ha riguardo a una cosa libertà di godere e di disporre e potere di agire in rivendicazione e in negatoria: nessuno dirà che il cambiamento concerne le condizioni di impiego del concetto di proprietà. Non ci sarà bisogno di cambiare il significato del concetto di proprietà: bisognerà invece introdurre mutamenti nelle proposizioni che enunciano la connessione tra la situazione che configura le condizioni di impiego del concetto di proprietà e fatti che non costituiscono condizioni di impiego del concetto di proprietà. La definizione del concetto di proprietà dovrebbe dar conto di quanto ora si è posto in risalto; e in generale la definizione dei concetti che servono a esprimere la connessione tra una pluralità di fatti giuridici e una pluralità di conseguenze giuridiche, in quanto diretta a dar conto del modo in cui il concetto definito effettivamente ci rende tale servizio, dovrebbe includere ciò che del concetto definito costituisce condizione di impiego, lasciando fuori ciò che non costituisce condizione di impiego del concetto, ma con ciò che costituisce condizione di impiego del concetto definito sta in connessione da enunciare mediante una proposizione. Lo schema di definizione proposto da Ross non comporta invece questa distinzione e tutti i fatti giuridici e tutte le conseguenze giuridiche che il concetto serve a collegare sono presentati in quello schema come condizioni di impiego del concetto. Non distinguendo, nel determinare il significato in cui usiamo i concetti del tipo di diritto soggettivo, proprietà etc., tra ciò che costituisce condizione di impiego dei concetti e ciò che non costituisce condizione di impiego dei concetti, ma con ciò che costituisce condizione di impiego dei concetti sta in connessione da enunciare mediante proposizioni, Ross ci prepara a fare, quanto a quell'uso, la confusione tra definizioni dei concetti e proposizioni formulate impiegando i concetti, in cui ravvisammo una fonte di difficoltà inestricabili (1). Il modo in cui Ross definisce i concetti del tipo di diritto soggettivo, proprietà etc. non rende, in conclusione, il significato in cui usiamo tali

---

(1) V. capitolo I, paragrafo 6 di questo libro.

concetti e non ci fa comprendere in qual maniera essi esercitano la funzione di esprimere la connessione tra una pluralità di fatti giuridici e una pluralità di conseguenze giuridiche, ma altera quel significato e svisa quella funzione.

Ed è vero che i concetti del tipo di diritto soggettivo, proprietà etc. non hanno alcun riferimento semantico? Un concetto logico, come per esempio, « o », non si riferisce a nulla fuori del discorso: si può dire la stessa cosa di concetti quali « diritto soggettivo » o « proprietà »? O questi concetti non stanno invece in qualche relazione con comportamenti e cose? Se dico « Il bambino o dorme o mangia o gioca », nella espressione il concetto logico « o » non aggiunge a quelli degli altri concetti alcun riferimento semantico, ma mette gli altri concetti in una certa connessione. L'uso del concetto « o » non pone l'espressione in riferimento a oggetti extralinguistici, con i quali già non sia in riferimento per effetto dell'uso degli altri concetti, ma, per effetto dell'uso di « o », nell'ambito dei riferimenti comportati dagli altri concetti le condizioni di verità dell'asserzione formulata con la nostra espressione sono certe e non certe altre. Se dico « Marco ha la proprietà di quel cavallo », nella espressione il concetto di proprietà aggiunge ai riferimenti semantici di « Marco » e di « cavallo » nuovi riferimenti semantici; l'uso del concetto di proprietà pone l'espressione in riferimento a oggetti extralinguistici, con i quali non è in riferimento per effetto dell'uso degli altri concetti. Per il fatto che vi figura il concetto di proprietà l'espressione ha riferimenti a comportamenti di Marco relativi al cavallo, e a comportamenti di altri soggetti relativi a comportamenti di Marco e relativi al cavallo, che non sono comportati dagli altri concetti in essa adoperati. Anche stando alla definizione di Ross, per accertare se esistono le condizioni di impiego di un concetto del tipo di diritto soggettivo, proprietà etc. occorre compiere un accertamento concernente oggetti extralinguistici: bisogna andare a vedere se si è verificato un fatto, appartenente alla pluralità disgiuntiva di fatti cui il diritto connette una pluralità cumulativa di conseguenze giuridiche. I concetti del tipo di diritto soggettivo, proprietà etc. non hanno riferimenti semantici determinabili con definizioni dirette, ma non per questo sono privi di ogni riferimento semantico: Ross, avendo inteso che non c'è un riferimento semantico determinabile con definizione diretta, preso lo slancio finisce troppo lontano, e, negando che ci sia qualsiasi riferimento semantico, con l'acqua butta via anche il bambino. Quale sia il riferimento semantico di concetti del tipo di diritto soggettivo, proprietà etc. e come esso possa essere determinato con una certa specie di definizioni condizionali, ho cercato sopra di dire prospettando la teoria della definizione dei concetti qualificatori, tra i quali i concetti di diritto soggettivo, proprietà etc. sono da ascrivere.

Quanto è stato detto in questo paragrafo sulla definizione dei concetti qualificatori vale per tutti i concetti di questa specie; ma con particolare evidenza dovrebbe applicarsi ai concetti qualificatori appartenenti ai linguaggi in uso normativo a carattere tecnico, in ispecie al linguaggio tecnico che a noi più interessa, il linguaggio giuridico. Come già ho avuto a rilevare, fuori di alcuni campi di attività specialistica, quale quello del diritto, i concetti qualificatori sono spesso usati in modo vago, talora estremamente vago: chi in tal maniera li adopera non dà al comportamento più di un orientamento generico. In questo caso, determinando con la appropriata definizione condizionale le condizioni dell'uso del concetto, della premessa normativa si deve dare una formulazione vaga ed elastica. Il significato in cui i concetti qualificatori sono usati varia poi sovente, nel discorso comune, da soggetto a soggetto, da occasione a occasione, e il variare del significato porta con sé il variare della definizione con cui si voglia enunciarlo. Non è dunque agevole, a proposito dei concetti qualificatori come sono comunemente usati, mettersi d'accordo su precise definizioni, in cui vedere chiaramente applicati i criteri di definizione sopra illustrati. Diversamente vanno le cose nei campi di attività specialistiche, in ispecie nel campo del diritto. Il diritto è un corpo di norme ben individuate e dotate di un buon grado di precisione; i concetti qualificatori vengono adoperati dai giuristi in riferimento, consapevole, dichiarato e in buon grado rigoroso, a quelle norme. È qui di conseguenza molto più facile, una volta chiarita la struttura della definizione dei concetti qualificatori, stabilire soddisfacenti definizioni, in cui tale struttura possa essere riconosciuta.

Proprio dal linguaggio usato nel campo del diritto trarremo alcuni concetti, quali campioni su cui provare la teoria della definizione dei concetti qualificatori qui prospettata. È bene prendere come campioni dei concetti, di cui si faccia in qualche settore della cultura umana un uso effettivo: le nostre conclusioni saranno assai più persuasive che se ci riferissimo a concetti inventati per l'occasione, creati con definizioni stipulative. Il linguaggio tecnico giuridico ci interessa in maniera particolare, e rimanendo nell'ambito di esso godremo dei vantaggi sopra indicati. Anche qui non saranno tutte rose, ma i significati con i quali avremo a che fare saranno sempre molto più costanti e precisi dei significati di cui sono portatori concetti non tecnici, e lavoreremo su concetti usati in riferimento, consapevole, dichiarato e in buon grado rigoroso, a un campo di norme ben individuate e dotate di un buon grado di precisione. Il linguaggio tecnico giuridico è infine, nel campo del linguaggio usato in funzione normativa, quello, entro il quale si è dedicato più lavoro alla definizione dei concetti: ciò ha preparato un terreno, sul quale ci muoveremo più facilmente e più rapidamente.

2

Torniamo sul problema della definizione di ' negozio giuridico '. Come già ho avuto a dire, secondo alcune definizioni date da teorici del diritto il concetto di negozio giuridico non appartiene alla classe dei concetti qualificatori. Windscheid, per esempio, definisce il nostro concetto come « una dichiarazione privata di volontà, che mira a produrre un effetto giuridico »; « che l'effetto giuridico voluto sia dal negozio giuridico realmente prodotto, e sia prodotto subito, non appartiene », per lui, « al concetto di negozio giuridico » (1). Stando a questa definizione, è condizione di impiego del concetto il fatto che la dichiarazione di volontà abbia per scopo la produzione di un effetto giuridico; non è condizione necessaria che una tale dichiarazione sia qualificata in un certo modo da una norma o da un sistema di norme giuridiche, i quali realmente le ricolleghino l'effetto giuridico cui mira. Il concetto di negozio giuridico designa dunque, secondo Windscheid, un puro fatto, un fatto non qualificato. La maggior parte degli autori, però, parla di negozio giuridico solo in quanto il fatto cui ci si riferisce, manifestazione di volontà o comportamento significante che sia, è qualificato dal diritto, o, come dice Betti, ha il « riconoscimento » del diritto, il quale gli ricollega effetti giuridici conformi, in vario grado di approssimazione, al suo contenuto precettivo. In armonia con tale uso sono le definizioni: il negozio giuridico è « quella manifestazione di volontà, cui la legge, nelle condizioni e nei limiti da essa determinati, riconosce virtù di produrre gli effetti giuridici dal soggetto voluti » (2); « una dichiarazione di volontà del privato rivolta ad un fine protetto dall'ordinamento giuridico » (3) etc.. In questo significato, secondo queste definizioni, il concetto di negozio giuridico è un concetto qualificatore, designa un fatto qualificato, un fatto e la qualificazione di un fatto.

Quale è la struttura della definizione, che dia il significato, in cui il concetto di negozio giuridico è un concetto qualificatore? La definizione dovrà darci in primo luogo quell'elemento del significato del concetto, per il quale esso designa un fatto: su tale aspetto del problema della definizione di ' negozio giuridico ' ci siamo trattenuti nel primo paragrafo di questo capitolo. La definizione dovrà stabilire che il concetto può essere impiegato in quanto si verifichi il fatto del comportamento con significato

(1) B. Windscheid, *Diritto delle pandette*, tr. di C. Fadda e P. E. Bensa, Torino, 1930, vol. I, p. 202 e seg.

(2) P. Bonfante, *Istituzioni di diritto romano*, rist. 10ª ed., Torino, 1946, p. 74.

(3) R. de Ruggiero, F. Maroi, *Istituzioni di diritto privato*, 8ª ed., Milano-Messina, 1958, p. 94.

posto (1). Come Dabin, molti pensano che la definizione consista nel dire cos'è quel diritto soggettivo, la cui esistenza della definizione è presupposto. Il problema della definizione viene così impostato come problema di una definizione reale. Ma come potremo accertare l'esistenza del diritto soggettivo, se non avremo preliminarmente stabilito che si intende con l'espressione ' diritto soggettivo '? Lo stesso Dabin, con dubbia coerenza rispetto alla tesi che la questione della definizione è logicamente posteriore, ammette la dipendenza dell'affermazione o della negazione del diritto soggettivo dalla definizione che se ne dia. Il primo passo deve essere la determinazione del significato dell'espressione ' diritto soggettivo ' e delle espressioni sinonime, ossia, nel significato in cui noi adoperiamo ' definizione ', la definizione del concetto di diritto soggettivo. Poi si tratterà di stabilire se ciò che designiamo con ' diritto soggettivo ' esiste, in qualche significato di ' esistere ', di predicarne qualche qualità etc.. Abbiamo considerato nel primo capitolo le ragioni per cui a tali cose, diverse dalla definizione del significato, non conviene dare il nome di ' definizione '.

La definizione cercata può essere una definizione lessicale. Poiché, come già si è rilevato, il concetto di diritto soggettivo è usato in vari significati, non di rado vaghi, la ricerca non porterà in questo caso a una sola, ma a una pluralità di definizioni, e non tutte precise. La definizione cercata può essere ancora una ridefinizione, se vogliamo dare al concetto un significato univoco e preciso, ma imparentato con i significati che ha nell'uso, o una definizione stipulativa, se nella ricerca non abbiamo preoccupazioni di parentela con l'uso. Ciò, cui di fatto tende, magari dichiarando un'intenzione diversa, la maggior parte degli studiosi che si occupano dell'argomento, è una ridefinizione: ci si sforza di arrivare a un significato univoco e preciso, ma si rimane nell'ambito dei significati di cui l'espressione ' diritto soggettivo ' è nell'uso portatrice.

Io mi occuperò qui della definizione di ' diritto soggettivo ' come concetto tecnico giuridico, adoperato e adoperabile nell'interpretazione, nell'esposizione, nell'applicazione del diritto in senso oggettivo. La definizione di cui mi occupo concerne pertanto un significato di ' diritto soggettivo ', stando al quale esistono diritti soggettivi soltanto se il diritto oggettivo li istituisce. Non intendo certo con questo che altri significati del concetto non siano importanti. Tali sono i significati che ' diritto soggettivo ', o semplicemente ' diritto ' in senso soggettivo, ha nell'uso comune, non sempre coincidente con l'uso tecnico giuridico; importante il significato nel linguaggio politico, nel quale si dicono esistere diritti soggettivi prima del diritto oggettivo, che il diritto oggettivo deve riconoscere e sanzionare. La definizione di quest'ultimo significato costituisce un pro-

(1) J. Dabin, *Le droit subjectif*, Paris, 1952, pp. 1-4.

precettivo. Dovrà in secondo luogo risultare che condizione di impiego del concetto è una certa qualificazione del fatto designato da parte del diritto, ossia una certa relazione tra il fatto e il sistema delle norme del diritto, la relazione a proposito della quale si parla di «riconoscimento». Sappiamo come simili relazioni consistano nel combinarsi, con un certo risultato, nel tipo di operazioni logiche che conosciamo, di norme e asserzioni. Si dovrà dunque stabilire con la definizione che il concetto di negozio giuridico può essere usato quando l'asserzione concernente il fatto del comportamento con significato precettivo si combini, con un certo risultato, con norme giuridiche. Supponiamo che il «riconoscimento», essenziale, secondo il prevalente uso del concetto, al negozio giuridico, sia ben configurato nel modo in cui, nelle prospettive della teoria dell'ordinamento giuridico costruito a gradi, lo configura Hans Kelsen, cioè come attribuzione, da parte di una norma di grado superiore, al fatto del comportamento con significato precettivo della qualità di produttore di una norma individuale valida (1): in questo caso la definizione dichiarerà che condizione d'uso del concetto di negozio giuridico è il combinarsi di una norma di struttura, appartenente al sistema delle norme giuridiche, e di una asserzione concernente il fatto del comportamento significante precettivo, con la conclusione normativa della validità della norma individuale posta con il comportamento significante (eventualmente integrata, ritoccata etc.).

Determinata la struttura della definizione del concetto di negozio giuridico, siamo in grado di vedere in qual maniera si può, in vista della risoluzione delle fattispecie qualificate in fattispecie non qualificate e degli effetti normativi, consistenti in attribuzione di qualifiche, nella determinazione di comportamenti dovuti o nell'affermazione della appartenenza di norme a sistemi di norme, eliminare quel concetto dal testo delle norme in cui figuri, sostituendolo con l'enunciazione delle premesse della conclusione normativa con esso affermata. Sia una norma, la quale stabilisca che, se taluno, in utile gestione degli affari di un terzo, forma un negozio giuridico, il terzo è tenuto a soddisfare le obbligazioni dal negozio derivanti. La norma può essere così riformulata: se taluno, in utile gestione degli affari di un terzo, tiene un comportamento con significato precettivo (e qui bisognerebbe specificare le caratteristiche del comportamento con significato precettivo) la norma individuale posta con il comportamento significante è valida e il terzo è tenuto a soddisfare le obbligazioni istituite con tale norma individuale. La nuova formulazione della norma viene ottenuta sostituendo al concetto di negozio giuridico l'enunciazione delle premesse della conclusione normativa con esso affermata, l'asserzione con-

(1) H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, tr. di R. TREVES, 2ª ed., Torino, 1953, capitolo V.

cernente il fatto del comportamento con significato precettivo e la norma di struttura che attribuisce validità alla norma individuale posta con il comportamento significante, le quali combinandosi dànno luogo alla conclusione normativa, nella precedente formulazione della norma affermata impiegando il concetto di negozio giuridico.

La norma e l'asserzione che, combinandosi con un certo risultato, costituiscono le condizioni di impiego del concetto di negozio giuridico, non si riferiscono a un fatto qualsiasi, ma a un fatto con caratteri specifici, e fatto attuale. Queste caratteristiche delle condizioni di impiego del concetto, che la definizione di esso determina, possono essere assunte come proprie di una prima specie di concetti qualificatori. Passiamo ora a considerare la struttura della definizione di un concetto, che nel diritto e nella teoria del diritto ha un posto centrale e che ha dato molto da fare agli studiosi, il concetto di diritto soggettivo. Rispetto alla definizione di cui si è trattato in questo paragrafo incontreremo qualche ulteriore complicazione.

3

La storia della definizione del concetto di diritto soggettivo è, tra le storie del genere, una delle più tormentate. Varie ne sono le cause. Il concetto è usato in una pluralità di significati, non di rado vaghi. Manca, in molti di coloro che affrontano il problema di questa definizione, la consapevolezza della natura, del fondamento e dello scopo di una definizione. La teoria del diritto soggettivo assume in parecchi casi un carattere ideologico e la definizione una funzione persuasiva. Tali e altre cause impediscono sovente che il problema della definizione del nostro concetto venga impostato in maniera corretta, portano a confondere piani di indagine che dovrebbero invece esser tenuti distinti e a valersi di non appropriati tipi di argomentazione, non consentono di riconoscere la portata di una definizione stabilita, determinano un continuo rinnovarsi della insoddisfazione dei risultati conseguiti e hanno condotto più di uno scrittore a dichiarare sconfortato che una rigorosa definizione scientifica del concetto di diritto soggettivo non è possibile.

Non pochi guai e tal desolante conclusione si evitano dando al problema della definizione un'impostazione corretta. Qual'è questa impostazione? Nel libro sul diritto soggettivo di Jean Dabin si trova l'esplicita determinazione metodologica dell'approccio sbagliato, comune a tanti studiosi. Secondo Dabin, prima di venire alla questione della definizione occorre risolvere la questione, se il diritto soggettivo esista. Ove esista, bisognerà cercare di definirlo. Se invece non esistesse, definirlo sarebbe impossibile. La questione della definizione è per lui logicamente al secondo

blema di grande interesse. Ma ho spiegato in precedenza perché ritengo opportuno riferirmi a concetti del linguaggio tecnico giuridico (1). Della definizione di ' diritto soggettivo ' come concetto tecnico mi occuperò nel seguente modo. In primo luogo discuterò la questione della ridefinizione del nostro concetto; poi procederò allo studio della struttura. L'esame della struttura, che è qui il nostro compito principale, non potrebbe essere condotto bene con riguardo alla pluralità delle definizioni, e non tutte precise, cui, anche limitandosi alla ricerca del significato tecnico giuridico, la ricerca della definizione lessicale condurrebbe: per la chiarezza dei risultati abbiamo bisogno di dare all'indagine un oggetto preciso e consistente. Dovendo operare nell'ambito delle ridefinizioni, giova motivare la scelta che bisognerà fare. Essendo però la discussione sul modo in cui il concetto di diritto soggettivo va ridefinito in questa sede soltanto incidentale, la motivazione sarà data in modo molto conciso.

Le ridefinizioni del concetto di diritto soggettivo, stabilite dai giuristi, hanno per base uno degli elementi di seguito indicati, o una loro combinazione. Primo: la facoltà o potere o liceità o libertà di agire secondo la propria volontà. Nel fondare su tale elemento la definizione del concetto di diritto soggettivo lo si contrappone, esplicitamente o implicitamente, a una situazione, attuale o possibile, in cui l'agire sia sottoposto a vincoli legali. Stando a una definizione così costruita, la proprietà è un diritto soggettivo perché, sia pure entro certi limiti, il proprietario ha nei confronti della cosa, oggetto della proprietà, una facoltà di agire come vuole, che manca a ciascun altro; il diritto di manifestare liberamente il proprio pensiero è un diritto soggettivo perché, quando esiste, in questo campo del comportamento umano l'agire non incontra certe restrizioni, che in altri casi sulla manifestazione del pensiero gravano. Questa definizione del concetto di diritto soggettivo si trova chiaramente stabilita in Hobbes (2); nella moderna scienza del diritto essa si riallaccia all'insegna-

(1) L'attribuzione del significato di ' diritto soggettivo ', nel quale si dicono esistere diritti soggettivi prima del diritto oggettivo, al linguaggio politico, e del significato, stando al quale esistono diritti soggettivi soltanto se il diritto oggettivo li istituisce, al linguaggio tecnico giuridico, è naturalmente legata agli atteggiamenti, orientamenti metodologici e usi linguistici oggi prevalenti. Un giurista giusnaturalista usa il concetto di diritto soggettivo nel significato che io dico proprio del linguaggio politico. E va notato come anche oggi capiti di trovare, non soltanto in scritti giuridici a carattere giusnaturalistico, ma altresì in testi legislativi, il concetto di diritto soggettivo usato nel significato politico: v. per esempio l'art. 2 della Costituzione italiana, « La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo... ».

(2) T. Hobbes, *Leviathan*, capitolo XIV. Sui vari significati che la parola ' right ' assume nel linguaggio di Hobbes v. però H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, 1957, Introduction, II.

mento di maestri della scuola storica. Secondo: la disponibilità di un bene, il potere sul comportamento altrui riguardo a quel bene. La volontà del titolare del diritto soggettivo è, quanto a quel bene, norma del comportamento di altri. In ciò sta, secondo un orientamento che fa capo a Windscheid (1) (orientamento seguito, come si è visto, da Hart), il proprio carattere del diritto soggettivo. Si è discusso se il potere del titolare del diritto sia quello di togliere, con il suo atto di volontà, all'azione altrui la qualità d'illecita che altrimenti avrebbe, o se l'illiceità dell'azione altrui sorga soltanto in seguito a una sua positiva volontà in tal senso; per esempio, nel caso della proprietà, se il proprietario abbia il potere di togliere la qualità di illecita a una ingerenza nella cosa, oggetto della proprietà, che fuor del suo atto di volontà sarebbe illecita, oppure se l'ingerenza sia illecita solo ove egli positivamente voglia che non ci sia ingerenza; in ogni modo, però, il carattere del diritto soggettivo starebbe nella dipendenza dell'altrui dovere di comportamento e della qualifica dell'altrui comportamento dalla volontà del titolare del diritto. Si dice a questo proposito che il diritto oggettivo mette il suo precetto a libera disposizione di colui, in favor del quale è stato emanato. Terzo: l'interesse. La definizione basata sull'interesse risale a Rudolf von Jhering, che, come è ben noto, definì il diritto soggettivo quale interesse giuridicamente protetto (2). La proprietà, in forza di questa definizione, è un diritto soggettivo perché l'interesse del proprietario ha trovato nel diritto una protezione; e analogamente per ogni altro caso di diritto soggettivo. Quarto: il potere di provocare vicende di diritti soggettivi, in altro significato dell'espressione ' diritto soggettivo '. Windscheid, nel suo trattato, dopo aver definito il concetto di diritto soggettivo come potere sull'altrui comportamento, avverte che l'espressione è impiegata anche in altro significato, per designare potestà, come quella del proprietario di alienare la cosa sua, del creditore di cedere il credito, del contraente di recedere o dare disdetta etc.. Con la parola ' diritto (soggettivo) ' usata in tal maniera, dice Windscheid, si intende che la volontà del titolare è decisiva per la nascita dei diritti della specie prima considerata o per l'estensione o modificazione dei già nati. Al titolare si attribuisce una volontà decisiva, non già per l'attuazione, ma per l'esistenza dei precetti del diritto oggettivo. Il diritto soggettivo viene così ad essere per Windscheid un genere, comprendente il potere sul comportamento altrui e il potere di provocare vicende del po-

---

(1) B. WINDSCHEID, *Diritto delle pandette*, tr. di C. FADDA e P. E. BENSA, Torino, 1930, vol. I, p. 107 e seg.

(2) R. VON JHERING, *Geist des römischen Rechts*, 4ª ed., vol. IV, Leipzig, 1888, p. 339.

tere sul comportamento altrui (1). Quinto: la pretesa, ossia la facoltà di intervenire per l'attuazione delle conseguenze giuridiche che la trasgressione d'una norma giuridica porta con sé. La definizione del concetto di diritto soggettivo, fondata sulla pretesa, è quella cui, attraverso una critica, molto importante, di altre definizioni, principalmente delle definizioni di Jhering e Windscheid, perviene August Thon (2). La sua definizione si applica tanto ai diritti soggettivi privati, quanto ai diritti soggettivi pubblici; la differenza tra queste due specie sta in ciò, che si ha un diritto soggettivo privato quando la pretesa è nella libera disponibilità del titolare del diritto, la coazione è abbandonata alla sua iniziativa discrezionale, mentre si ha un diritto soggettivo pubblico quando in seguito alla trasgressione di una norma un organo pubblico deve, per la realizzazione della coazione, procedere d'ufficio. Ciò si verifica, per esempio, per le norme sanzionate con una pena pubblica; in un caso come quello del diritto soggettivo, privato, di proprietà dipende invece dal proprietario l'attuazione della coazione a carico di chi abbia violato il dovere di non ingerirsi nella cosa oggetto del diritto. Sesto: l'autorizzazione, come partecipazione alla produzione del diritto. Sull'autorizzazione è basata la definizione del concetto di diritto soggettivo di Hans Kelsen (3). Kelsen muove dalla coattività della norma giuridica, ma ha riguardo a una specifica tecnica con cui la coazione viene realizzata negli ordinamenti giuridici evoluti: il procedimento promosso da parte di un organo pubblico o di un privato con l'azione. Una manifestazione di volontà, avente forma nell'azione, è in tale tecnica condizione della coazione. Si ha, per Kelsen, un diritto soggettivo quando si è autorizzati a porre in essere tale condizione. Con l'esercizio del diritto si partecipa ad una attività normativa: ad esso consegue, infatti, la produzione, con la sentenza, di una norma individuale, attraverso la quale si giunge alla coazione. Di qui il nostro autore risale a una definizione del concetto di diritto soggettivo, che fa del diritto soggettivo un genere comprendente, oltre alla specie già considerata, la specie dei diritti politici, consistenti nella autorizzazione a partecipare alla produzione di norme, per lo più generali, talora individuali, mediante manifestazioni di volontà con cui si concorre alla formazione o all'attività degli organi produttori di norme. Il titolare di un diritto soggettivo, privato, di proprietà

(1) B. Windscheid, *Diritto delle pandette*, tr. di C. Fadda e P. E. Bensa, Torino, 1930, vol. I, p. 107 e seg.

(2) A. Thon, *Norma giuridica e diritto soggettivo*, tr. di A. Levi, 2ª ed., Padova, 1951, specialmente capitoli IV e V.

(3) H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, tr. di R. Treves, 2ª ed., Torino, 1953, capitolo V, e *Teoria generale del diritto e dello Stato*, tr. di S. Cotta e G. Treves, 2ª ed., Milano, 1954, capitolo VI.

è autorizzato, ove si abbia da parte di qualcuno la violazione del dovere di non ingerirsi nella cosa sua, a partecipare, ponendone in essere una necessaria condizione, alla produzione della norma individuale attraverso la quale si realizza la coazione a carico dell'autore dell'illecito; il titolare di un diritto soggettivo, pubblico, di votare nelle elezioni del parlamento è autorizzato a partecipare all'attività normativa di tale organo mediante il concorso alla sua formazione. Su uno degli elementi che, riferendomi a scrittori ed opere ormai classici, ho ora indicati, o su una loro combinazione, si fondano, come dicevo, le ridefinizioni del concetto di diritto soggettivo, stabilite dai giuristi; e dove sembra che una nuova definizione sia basata su un nuovo elemento si vede, procedendo ad un attento esame, che la novità è apparente e si ricasca in uno degli elementi da noi considerati.

Contro la definizione del concetto di diritto soggettivo in termini di facoltà d'agire è stato addotto l'argomento ch'essa si basa su qualcosa di giuridicamente irrilevante. Compito del diritto, dice Thon, non è il permettere, ma il comandare e il vietare; un permesso nel diritto ha senso solo come rimozione d'un divieto. La facoltà d'agire non rientra nel contenuto del diritto, bensì è ciò che rimane delle nostre libere facoltà, una volta posti gli imperativi giuridici. Non si può caratterizzare un diritto soggettivo, quale il diritto di proprietà, riferendosi alla facoltà di agire liberamente sulla cosa, oggetto della proprietà: tale facoltà non è in nulla diversa da quella, che tutti abbiamo, di agire liberamente sulle cose di nessuno (1). L'obbiezione non mi sembra consistente. Sulla questione del comandare e del vietare, come contenuto del diritto oggettivo, e sui rapporti tra comandi, divieti e permessi, tra doveri giuridici e lecito giuridico ci fermeremo più avanti; ora muoviamo pure dalla premessa che le norme giuridiche istituiscano doveri, positivi e negativi, e la facoltà di agire sia ciò che, posti i doveri, rimane delle nostre libere facoltà. Ciò non toglie che ci possa servire un concetto per designare una situazione in cui la facoltà di agire, più o meno lata, è rimasta, in contrapposto a una situazione in cui i doveri giuridici l'hanno fatta sparire, e tal concetto potrebbe essere benissimo quello di diritto soggettivo. La facoltà del proprietario di agire sulla cosa, oggetto della proprietà, ha la caratteristica di essere rimasta salva, laddove le facoltà dei non proprietari sono state eliminate da un dovere negativo: ci è consentito, se vogliamo, servirci dell'espressione ' diritto soggettivo ' in riferimento a questa caratteristica. Il proprietario, dice infatti l'art. 832 del codice civile, ha il diritto di godere della

(1) A. THON, *Norma giuridica e diritto soggettivo*, tr. di A. LEVI, 2ª ed., Padova, 1951, capitolo VI. Oltre l argomento riferito nel testo, THON porta contro la definizione del concetto di diritto soggettivo in termini di facoltà d'agire altri minori argomenti, su cui non mi pare necessario soffermarmi.

cosa sua in modo pieno ed esclusivo etc.. L'esclusività del godimento, ossia della facoltà di agire sulla cosa a piacer proprio, fa sì che si parli, appunto, di diritto di godimento. Riguardo alla facoltà di agire sulla cosa di nessuno non impieghiamo, di solito, il concetto di diritto, perché tutti hanno tale facoltà e non c'è un paragone con una situazione di facoltà mancante. Se però vogliamo contrapporre la facoltà di agire sulle cose di nessuno al dovere di non ingerirsi nelle cose in proprietà di qualcuno diciamo che delle cose di nessuno ognuno ha il diritto di fare quel che vuole, mentre non si ha il diritto di adoperare, danneggiare etc. le cose che appartengono a qualcuno. In un mondo fortunato, dove la manifestazione del pensiero non incontrasse mai ostacoli giuridici, probabilmente non avremmo l'espressione « diritto di manifestare liberamente il proprio pensiero »; ma non ci stupiamo di ritrovare questa espressione nella nostra costituzione, venuta dopo il fascismo che la manifestazione del pensiero gravemente limitava. Il concetto di diritto soggettivo potrebbe dunque esser definito sulla base della facoltà di agire e tale definizione avrebbe anzi una certa corrispondenza nell'uso. Ma proprio sull'uso si fonda una seria obbiezione contro una definizione così costruita. Essa ha il difetto di tagliar fuori importanti campi di impiego del concetto di diritto soggettivo. Nel diritto privato, ove la si accettasse, non si potrebbe più usare il concetto a proposito di quelle situazioni giuridiche, che chiamiamo diritti di credito. Il creditore, infatti, non ha una facoltà di agire; altri ha il dovere di agire in un certo modo e, nel caso di violazione del dovere, egli può esercitare una pretesa. C'è stato per vero chi, pensando d'aver trovato nella definizione in base allo *agere licere* la definizione reale che coglie l'essenza del diritto soggettivo, non si è arrestato innanzi a quella conclusione (1); ma, quando si sia consapevoli della natura della definizione e si sappia di andar cercando una ridefinizione, non si può non rimanere esitanti innanzi a una simile rottura con l'uso. La rottura appare ancor più grave considerando come con una ridefinizione di quel genere il concetto di diritto soggettivo diventi inapplicabile anche a molti diritti politici e sociali, quelli consistenti nel potere di compiere atti rilevanti in ordine alla formazione e alla attività di organi dello Stato o nella pretesa connessa a doveri di organi dello Stato.

Non più soddisfacente della definizione ora considerata è la definizione del concetto di diritto soggettivo in base alla disponibilità di un bene e al potere sul comportamento altrui in relazione al bene. Ho avuto a ricordare come si sia discusso se il potere sul comportamento altrui vada determinato nel senso che sia concesso al portatore del potere togliere, con un atto di volontà, all'azione altrui la qualità d'illecita che altrimenti

(1) D. Barbero, saggi raccolti in *Studi di teoria generale del diritto*, Milano, 1953.

avrebbe, o nel senso che l'illiceità dell'azione altrui dipenda dalla positiva volontà del portatore del potere. Con la seconda soluzione si cade in una difficoltà più volte, nella argomentazione contro questo tipo di definizione, posta in rilievo: quando il potere fosse attribuito a un incapace senza rappresentante o ad un soggetto inconsapevole o dimentico d'essere in tale situazione giuridica non si potrebbe avere offesa giuridica. Noi sappiamo, invece, come anche in siffatti casi l'offesa sia possibile. A quella difficoltà, al contrario, non si va incontro determinando il potere sul comportamento altrui nel senso che sia concesso al portatore del potere togliere, con un atto di volontà, all'azione altrui la qualità d'illecita che altrimenti avrebbe. Muovendo da questa premessa, nel caso dell'incapace non rappresentato o del soggetto inconsapevole o dimentico ciò che manca non è la possibilità dell'offesa giuridica, ma, naturalmente fino a quando l'incapace non diventi capace o riceva un rappresentante e l'inconsapevole o dimentico non trovi la consapevolezza o non si sovvenga, la possibilità dell'atto di volontà che tolga all'azione altrimenti illecita la qualità di illecita. Si caratterizza in tal maniera una situazione giuridica molto interessante: la messa a disposizione di coloro, in favore dei quali sono stati emanati, dei precetti del diritto oggettivo è infatti uno dei fenomeni più importanti del diritto privato. Lo scegliere proprio il concetto di diritto soggettivo per designare quella situazione giuridica non mancherebbe certo di una corrispondenza con l'uso: il proprietario, dice sempre l'art. 832 del codice civile, ha diritto di disporre della cosa sua... Vi sarebbero, però, grossi inconvenienti. Con riferimento a rapporti, in cui si può prospettare la rilevanza della volontà del titolare del diritto in ordine alla qualità di illecita dell'azione altrui, si fa comunemente distinzione tra diritti disponibili e diritti indisponibili, secondo che il titolare del diritto possa o no togliere col suo consenso la qualità di illecite alle azioni concernenti il bene cui il diritto si riferisce: definendo il concetto di diritto soggettivo sulla base del potere sul comportamento altrui le situazioni giuridiche, designate con l'espressione ' diritti indisponibili ', non potrebbero più essere chiamate diritti. Resterebbero poi fuori del campo di impiego del concetto tutte quelle situazioni giuridiche, pur abitualmente chiamate diritti, riguardo alle quali una questione di rilevanza della volontà del titolare del diritto in ordine alla qualità di illecita di un'azione altrui non può èssere nemmeno prospettata: i diritti come facoltà di agire, per esempio il diritto di manifestare liberamente il proprio pensiero, i diritti come potere di compiere atti rilevanti per la formazione e l'attività di organi dello Stato, in generale i diritti soggettivi pubblici. Ancora una volta, la ridefinizione comporterebbe una grave rottura con l'uso.

La definizione del concetto di diritto soggettivo sul fondamento dell'interesse, come interesse giuridicamente protetto, è stata oggetto di una

nota critica (1) che mi pare possa essere ripresa e riformulata nel modo seguente. Questa definizione mette in risalto lo scopo per cui il diritto oggettivo attribuisce diritti soggettivi. Lasciando qui da parte ogni considerazione sul carattere vago ed equivoco del significato di ' interesse ' e sulla difficoltà di stabilire una soddisfacente ridefinizione di tale parola, possiamo dire, contando su un certo grado di intesa, che la creazione di un diritto soggettivo serve a proteggere l'interesse di colui, cui il diritto è concesso. Ai diritti soggettivi corrispondono infatti, di regola, interessi dei loro titolari. Nell'impiego del concetto, però, si ha riguardo alla protezione, non all'interesse che c'è sotto; e l'interesse può mancare senza che per questo, se c'è ciò cui ci riferiamo quando parliamo di protezione, si cessi di adoperare il concetto. Una tettoia ha per iscopo il riparare qualcosa dal sole e dalla pioggia, ma continuiamo a chiamarla tettoia anche se non c'è nulla sotto. Una ridefinizione del concetto di tettoia, del tipo « una cosa riparata... », non sarebbe accettabile, perché troppo in contrasto con quell'uso. Parimenti inaccettabile, perché troppo in contrasto con l'uso, è la definizione del concetto di diritto soggettivo come interesse giuridicamente protetto.

Windscheid, come abbiamo veduto, dopo aver definito il concetto di diritto soggettivo sulla base del potere sul comportamento altrui, ammette una seconda specie di diritto soggettivo, il potere di provocare vicende di diritti soggettivi, nell'altro significato del concetto. I due poteri hanno in comune l'aspetto di una rilevanza giuridica della volontà, ma sono per il resto, sia quanto al contenuto, sia quanto alla forma, sia quanto alle conseguenze degli atti di volontà con cui si esercitano, l'uno dall'altro assai diversi; né vanno necessariamente connessi. Non conviene, pertanto, ridurli a specie dello stesso genere. Lo stesso vale per il potere di provocare vicende delle altre situazioni giuridiche che abbiamo considerato o dovremo considerare, la facoltà di agire, la pretesa, l'autorizzazione, rispetto alle situazioni stesse. Non potendo coprire le varie situazioni con lo stesso concetto di diritto soggettivo, non conviene certo restringerne l'impiego al potere di provocare vicende. Non mancano, è vero, casi di uso di ' diritto ', in senso soggettivo, in quel significato: l'art. 2437 c. c., per esempio, nei casi ivi previsti attribuisce al socio di una società per azioni il diritto di recedere dalla società. Si tratta però di un uso relativamente secondario e sarebbe inopportuno, per restare fedeli a quello, porre la nostra definizione del concetto di diritto soggettivo in contrasto con usi ben più importanti e frequenti.

---

(1) A. Thon, *Norma giuridica e diritto soggettivo*, tr. di A. Levi, 2ª ed., Padova, 1951, specialmente capitolo IV, 21.

A combattere la definizione che riduce il concetto di diritto soggettivo a quello di pretesa si è affermato che è suo difetto riferirsi a un elemento non essenziale al diritto, la coazione. È noto quanto abbiano penato filosofi e giuristi per stabilire se la coattività sia, o no, un necessario carattere del diritto. Di tale questione anch'io mi sono largamente occupato altrove (1). Qui mi basta osservare come, anche se non sia un elemento essenziale al diritto, la coazione ne sia però un elemento possibile, e come, se non tutte, in grande maggioranza le norme giuridiche siano di fatto coattive. Situazioni e fenomeni relativi alla coazione possono dunque essere assunti quali condizioni di impiego di un concetto giuridico, e il riferirsi alla coazione della definizione di un concetto giuridico non costituisce buona ragione per rifiutarla. La definizione del concetto di diritto soggettivo in base alla pretesa, preferita da Thon, non manca peraltro di difetti. Il significato, con tale definizione determinato, ha una corrispondenza nell'uso: un riferimento alla tettoia, sotto la quale possiamo riparare il nostro interesse, alla tutela impartita dal diritto oggettivo mediante la coazione, costituisce probabilmente, nell'uso del concetto di diritto soggettivo, l'elemento predominante. È però da dubitare se, tendendo a costruire un vocabolario utile nella teoria e nella pratica del diritto, convenga applicare indiscriminatamente il concetto di diritto soggettivo a tutti i casi in cui, per l'ipotesi di violazione di norme giuridiche, il diritto oggettivo preveda una coazione, indipendentemente dal modo e dalle condizioni in cui la coazione sia per essere realizzata, e se ciò non sia troppo in contrasto con l'uso. Restano poi tagliati fuori, dalla definizione di cui ci occupiamo, i diritti come facoltà di agire, i diritti come disponibilità di beni e potere sul comportamento altrui, i diritti come potere di compiere atti rilevanti per la formazione e l'attività di organi dello Stato. Le cose migliorano passando dalla definizione che riduce il diritto soggettivo alla pretesa alla definizione che ne fa una autorizzazione. Secondo questa definizione, non si ha diritto soggettivo ogni qualvolta sia prevista una coazione, ma solo quando alla coazione debba giungersi mediante una tecnica giuridica specifica, consistente nella promozione del procedimento, che si conclude con l'emanazione della norma individuale attraverso la quale si giunge alla coazione, da parte di un organo pubblico o di un privato per mezzo dell'azione. In questa maniera il concetto di diritto soggettivo è connesso a un fenomeno che ha, nell'ambito della coazione delle norme giuridiche, particolare interesse, e serve a designare una situazione giuridica molto importante, la situazione del soggetto cui è affidata la chiavetta di avviamento della macchina della coazione. Gli usi che dal significato definito riman-

---

(1) U. Scarpelli, *Il problema della definizione e il concetto di diritto*, Milano, 1955, specialmente capitolo IV.

gono fuori sono poi molto ridotti dall'estensione del concetto, con cui si arriva a coprire il settore dei diritti politici consistenti in autorizzazioni. Così esteso, il concetto si applica ancora alle analoghe situazioni di diritto privato, alle situazioni in cui chi fa parte di una società è autorizzato a partecipare alla formazione o alla attività degli organi sociali produttori di norme. La mutilazione dell'uso, tuttavia, è ancora grave: accettiamo la definizione kelseniana, e non potremo più parlare dei diritti come facoltà di agire e dei diritti come disponibilità di beni e potere sul comportamento altrui. Bisognerà riscrivere una larga parte delle costituzioni, dei codici, delle opere giuridiche.

Siamo anche noi in difficoltà. È vero che stiamo cercando una ridefinizione, e non una definizione lessicale; non vorremmo, tuttavia, che la nostra ridefinizione fosse troppo in contrasto con l'uso, e costringesse chi l'accetta a riscrivere davvero costituzioni, codici e opere giuridiche. Probabilmente a simile prezzo nessuno l'accetterebbe, e noi avremmo fatto una scelta senza effetto, una proposta a vuoto; sorte comune ai ridefinitori del concetto di diritto soggettivo. Io credo che, qui giunti, sia necessario concedere qualcosa all'avversario, a questo concetto riottoso ad assumere un preciso ed unico significato. Contentiamoci della precisione; poiché nell'uso il concetto è portatore di vari significati importanti, ammettiamo la pluralità di significati anche in sede di ridefinizione. Se la determinazione dei significati sarà precisa, riconosceremo facilmente, caso per caso, in quale di essi il concetto sarà adoperato. Lasciamo da parte il significato, in cui il nostro concetto designa il potere di provocare vicende di diritti soggettivi, in altro significato del concetto. A questo riguardo possiamo valerci della parola ' diritto ', ma con una diversa qualificazione, parlando di diritto potestativo. Per le ragioni sopra esposte rifiutiamo la definizione sulla base dell'interesse. Quanto alla definizione sulla base della pretesa, la genericità del riferimento alla coazione, che essa comporta, ci induce parimenti a respingerla. Il riferimento alla coazione, che impiegando il concetto di diritto soggettivo è bene mantenere, è specificato in modo soddisfacente nella definizione del diritto soggettivo come autorizzazione. In conclusione, ridefiniamo il concetto di diritto soggettivo riconoscendogli tre significati. In un significato, è condizione di impiego del concetto l'esistenza di una situazione, in cui un soggetto abbia a un certo proposito una facoltà di agire liberamente, senza vincoli giuridici, comparata a una situazione in cui tale facoltà manchi. In altro significato, è condizione di impiego del concetto l'esistenza di una situazione, in cui un soggetto abbia la disponibilità di un bene, nel senso che abbia il potere di dar norma al comportamento altrui riguardo a quel bene. In altro significato, infine, è condizione di impiego del concetto l'esistenza di una situazione, in cui un soggetto sia autorizzato a partecipare alla produzione di norme giuri-

diche mediante l'azione o mediante altre forme di concorso alla formazione o alla attività degli organi produttori di norme. Le tre situazioni possono verificarsi congiuntamente o disgiuntamente. La proprietà è un diritto soggettivo in ciascuno dei tre significati del concetto. Il proprietario ha, riguardo alla cosa oggetto della proprietà, una facoltà di agire liberamente, che manca ai non proprietari; ha potere di disporre della cosa, dando norma al comportamento altrui riguardo ad essa; è autorizzato, ove si abbia da parte di un proprietario violazione del dovere di non ingerirsi nella cosa, a porre in essere, mediante l'azione, la condizione della produzione, con la sentenza, della norma individuale attraverso la quale si arriva alla coazione. Il diritto di credito è un diritto soggettivo nel secondo e nel terzo significato. Il diritto di manifestare liberamente il proprio pensiero è un diritto soggettivo nel primo significato e può esserlo anche nel terzo, quando, per esempio, si abbia azione innanzi a un organo di controllo costituzionale per l'annullamento delle leggi che limitino il diritto nel primo significato. Il diritto di voto è un diritto soggettivo nel terzo significato etc.. Io credo che la conclusione, cui siamo giunti, sia la migliore possibile: da un lato, abbiamo conservato a ' diritto soggettivo ' l'ampiezza di impiego che ha nell'uso, dall'altro la distinzione dei tre significati può servire a risolvere spinose e dibattute questioni concernenti l'applicabilità del concetto a certe situazioni giuridiche. Quel che conta, in ogni modo, non è tanto il merito della conclusione, quanto la consapevolezza della sua natura; consapevolezza che, tra l'altro, ci consentirà di facilmente cambiarla, quando non se ne sia più soddisfatti. Non abbiamo scoperto l'essenza del diritto soggettivo, ma, tenendo conto dell'uso e perseguendo la precisione, abbiamo fatto una scelta, abbiamo scelto di usare il concetto in una maniera piuttosto che in un'altra.

Consideriamo ora la struttura delle tre ridefinizioni del concetto, risultato della discussione. Quel che dirò vale, del resto, anche per la maggior parte delle ridefinizioni, dalle nostre diverse, che del concetto sono state date. Anche qui, come nel caso di ' negozio giuridico ', è condizione di impiego del concetto definito che un fatto sia qualificato in un certo modo dal diritto: nel primo significato, il concetto viene usato quando certi comportamenti di un soggetto, a differenza dai comportamenti di altri soggetti, sono leciti, nel secondo significato quando gli atti di volontà di un soggetto sono giuridicamente rilevanti in ordine alla qualificazione di comportamenti altrui come leciti o illeciti, nel terzo significato quando gli atti di volontà di un soggetto hanno una certa rilevanza giuridica in un procedimento di produzione di norme giuridiche. Come sappiamo, la qualificazione di un fatto secondo il diritto consiste nel combinarsi, con un certo risultato, di una asserzione relativa al fatto con una o più norme appartenenti al sistema di norme che chiamiamo diritto. Rispetto al caso del

concetto di negozio giuridico, il caso del concetto di diritto soggettivo, in tutti i significati da noi considerati, presenta però una rilevante particolarità: i fatti, cui si riferisce la qualificazione, non sono attuali, ma possibili. Perché si abbia un diritto soggettivo, nel primo significato, non occorre che un soggetto tenga i comportamenti giuridicamente leciti; deve aversi una situazione tale che, ove egli tenga certi comportamenti, quei comportamenti siano giuridicamente leciti. Nel secondo significato il concetto di diritto soggettivo non si impiega quando un soggetto manifesti una volontà, e la sua volontà sia rilevante in ordine alla qualificazione del comportamento altrui; ma quando si abbia una situazione tale che, ove un soggetto manifesti una volontà, la sua volontà sia rilevante in ordine al comportamento altrui. Analogo discorso deve farsi a proposito del concetto nel terzo significato. La struttura della definizione del nostro concetto è di conseguenza per un aspetto diversa dalla definizione del concetto di negozio giuridico. Mentre la seconda stabilisce, come condizione di impiego del concetto, l'esistenza di un fatto qualificato in un certo modo dal diritto, nella prima il riferimento al fatto assume un carattere ipotetico: è condizione di impiego del concetto una situazione tale che, ove si abbia un fatto etc., questo fatto sia qualificato in un certo modo dal diritto. Si tratta, come nel caso della definizione del concetto di negozio giuridico, di una definizione condizionale; di una definizione condizionale, però, ancor più complessa, che comporta, in luogo di un accertamento di fatto, la posizione, rispetto a una certa situazione, di una ipotesi, l'ipotesi che si dia un fatto, al quale poi si deve trovare la qualificazione secondo il diritto.

Anche il concetto di diritto soggettivo può essere eliminato dal testo delle norme in cui figura, in vista della risoluzione delle fattispecie qualificate in fattispecie non qualificate e degli effetti normativi, consistenti in attribuzione di qualifiche, nella determinazione di comportamenti dovuti o nella affermazione della appartenenza di norme a sistemi di norme, mediante la sostituzione di esso con la enunciazione delle premesse della conclusione normativa con esso affermata. Secondo la norma sulla denunzia di nuova opera, se il titolare di un diritto soggettivo reale di godimento ha ragione di temere che da una nuova opera, da altri intrapresa sul proprio come sull'altrui fondo, sia per derivare un danno alla cosa, oggetto del suo diritto, può, in date circostanze, denunziare la nuova opera all'autorità giudiziaria, la quale prende i provvedimenti nella norma previsti (1). Si può trasformare la norma mettendo al posto del concetto di diritto soggettivo le premesse che, combinandosi, danno la conclusione normativa adoperando quel concetto affermata. Supponiamo

(1) Art. 1171 c. c.. In forza di tale norma la denunzia di nuova opera compete, oltreché al titolare di un diritto reale di godimento, al possessore.

che il concetto di diritto soggettivo sia in questo contesto portatore di tutti e tre i significati sopra determinati; la norma trasformata suonerà nel modo seguente. Se si dà nei confronti di un soggetto e di una cosa una situazione con queste e queste caratteristiche di fatto, il soggetto ha rispetto alla cosa una facoltà di agire liberamente, che manca agli altri; la liceità o illiceità degli altrui comportamenti relativi alla cosa dipende dai suoi atti di volontà; ove altri si ingerisca nella cosa violando un dovere di astensione, la sua azione è condizione della produzione, con la sentenza, della norma individuale attraverso la quale si arriva alla coazione. Se inoltre il soggetto ha ragione di temere che da una nuova opera, da altri intrapresa sul proprio come sull'altrui fondo, sia per derivare un danno alla cosa, può, in date circostanze, denunziare la nuova opera all'autorità giudiziaria, la quale provvede così e così. Nella complessa norma che in tal maniera abbiamo ottenuto non figura più il concetto di diritto soggettivo; figurano però ancora altri concetti qualificatori, ed eliminarli tutti non sarebbe facile né breve. In effetti, quando una norma assolve la sua funzione la risoluzione delle fattispecie qualificate in fattispecie non qualificate e degli effetti normativi, consistenti nella attribuzione di qualifiche, nella determinazione di comportamenti dovuti o nella affermazione della appartenenza di norme a sistemi di norme è in principio sempre possibile, ma può essere di fatto operazione estremamente complessa.

Abbiamo visto in precedenza come, oltre alla funzione di qualificazione, i concetti qualificatori possano adempiere una funzione conoscitiva. Se mi è nota la premessa normativa, dall'affermazione di una conclusione normativa, fatta impiegando un concetto qualificatore, io posso risalire all'altra premessa, la asserzione, la quale può portarmi una conoscenza. Una conoscenza, però, trattandosi di asserzione ipotetica, non porta l'asserzione che è premessa della conclusione normativa affermata impiegando il concetto di diritto soggettivo. Quando mi si dice che Giuseppe pone in essere un negozio giuridico, io apprendo che egli tiene un certo comportamento, un comportamento con significato precettivo; quando mi si dice che Giuseppe è titolare di un diritto soggettivo, io non apprendo alcunché intorno ai suoi effettivi comportamenti. L'affermazione comporta soltanto che se egli terrà certi comportamenti, quei comportamenti saranno qualificati dal diritto in un certo modo e avranno certe conseguenze giuridiche. E va notato come l'ipotesi di comportamento, che costituisce condizione d'uso del concetto di diritto soggettivo, non implichi la possibilità di fatto che il comportamento venga tenuto: essa non porta quindi nemmeno la conoscenza di una possibilità di fatto. Giuseppe ha il diritto soggettivo di proprietà su una cosa: a lui, e non agli altri, spetta la facoltà di agire liberamente sulla cosa, la liceità o illiceità dei comportamenti altrui sulla cosa dipende dai suoi atti di volontà, se altri si ingerisce indebitamente nella

cosa la sua azione mette in movimento l'apparato di coazione. Ciò non involge, però, che egli possa di fatto agire sulla cosa, esprimere la sua volontà riguardo alla cosa, agire in giudizio: il proprietario di un fondo in Italia, che si trovi solo, nel cuore dell'Africa, lontano da ogni mezzo di comunicazione, non può né usar del fondo, né disporne, né promuovere cause ad esso relative, ma non cessa per questo di esserne proprietario. Il concetto di diritto soggettivo non adempie dunque a una funzione conoscitiva diretta; esso può peraltro avere una funzione conoscitiva indiretta. Se sappiamo che l'esistenza di un diritto soggettivo, ossia di una situazione tale da costituire la condizione di impiego del concetto, è collegata dal diritto oggettivo a una certa fattispecie, quando apprendiamo che quel diritto soggettivo esiste apprendiamo che la fattispecie, cui la sua esistenza è collegata, si è verificata. Se invece, come accade spesso, il diritto oggettivo collega l'esistenza di un diritto soggettivo all'una o all'altra di più fattispecie, quando apprendiamo che quel diritto soggettivo esiste apprendiamo che una di quelle fattispecie si è verificata; quale si sia verificata, però, non sappiamo.

Le caratteristiche delle condizioni di impiego del concetto di diritto soggettivo, che la definizione di esso, nei vari significati riconosciutigli, mette in luce, possono essere assunte come proprie di una seconda specie di concetti qualificatori. I concetti di tale specie si usano, non quando si dànno certi fatti, e i fatti cadono sotto certe norme, ma quando si dànno situazioni tali che, ove si verifichino certi fatti, i fatti cadranno sotto certe norme. Possiamo dire che simili concetti designano una specie di disposizioni: il loro designato non è un fatto attuale, qualificato in un certo modo, bensì la possibilità di fatti, qualificati in un certo modo. A queste disposizioni, per distinguerle da quelle di cui abbiamo parlato nel primo capitolo, possiamo dare il nome di ' disposizioni normative '. I concetti disposizionali hanno in comune il riferirsi non a fatti attuali, ma a situazioni tali che, ove si abbiano certi fatti, i fatti avranno certe qualità, e sulla base di questo carattere la disposizione può essere configurata come un genere. Nell'ambito del genere, la specie delle disposizioni normative si distingue perché le qualità che i fatti, ove si verifichino, avranno, consisteranno nell'essere qualificati in un certo modo da certe norme.

4

La definizione del concetto di diritto soggettivo ha fatto penare i giuristi, ma ancor di più li ha fatti penare la definizione di un altro concetto, anch'esso nel diritto e nella teoria del diritto molto importante: il concetto di persona. Il concetto di persona è usato, oltre che nel linguaggio giuridico, nel linguaggio della filosofia e della psicologia, nel linguaggio

comune etc., e non sempre la distinzione tra i vari usi è chiara e netta. Nel linguaggio giuridico esso soffre spesso di equivocità e di vaghezza. È mancata e manca, in parecchi di coloro che si sono posti a definirlo, la consapevolezza della natura, del fondamento e dello scopo di una definizione. La teoria della persona giuridica ha spesso assunto un carattere ideologico, e la definizione del concetto di persona una funzione persuasiva. A queste cause di difficoltà, analoghe a quelle che abbiamo rilevato a proposito delle vicende della definizione di ' diritto soggettivo ', un'altra causa si è aggiunta. Attraverso una storia, che qui non possiamo seguire, il concetto di persona è diventato nell'uso comune dei giuristi un concetto di genere: per i giuristi, il genere della persona comprende la specie della persona fisica e la specie della persona giuridica. Il giurista che si pone alla definizione del concetto di persona deve preoccuparsi anche di questo concetto di specie: il concetto di persona giuridica. Al concetto di persona, nella specie della persona fisica, corrisponde un soggetto psicologico, un organismo biologico, un uomo: perché si abbia una persona fisica deve esistere un uomo, trattato in un certo modo dal diritto. Al concetto di persona, nella specie della persona giuridica, quale soggetto corrisponde? Ecco la questione, cui tanti dei giuristi che hanno tentato di definire il concetto di persona sono stati trascinati dall'uso di esso come concetto designante un genere comprendente la specie della persona fisica e della persona giuridica; ecco il *quiz*, su cui tanto ci si è scervellati: trovare il soggetto nascosto sotto il concetto di persona giuridica.

Le teorie, secondo le quali, come al concetto di persona fisica corrisponde un soggetto reale, l'uomo, così un soggetto reale, diverso dall'uomo, corrisponde al concetto di persona giuridica, possono essere accomunate sotto il nome di teorie realistiche. Per caratterizzare la realtà del soggetto corrispondente al concetto di persona giuridica nelle teorie a carattere idealistico si fa ricorso a una terminologia di tipo prevalentemente psicologico, parlando di io collettivo, di anima collettiva, e simili; nelle teorie a carattere sociologistico a una terminologia di tipo prevalentemente biologico, parlando di organismo sociale, e simili. Tra i giuristi ha avuto larga fortuna una teoria realistica di quest'ultimo tipo, la cosiddetta teoria organica, secondo la quale il diritto, come si trova innanzi a organismi viventi, dotati di vita autonoma, con propri fini e con potestà di volere, gli uomini, e ne riconosce e dichiara la personalità, così si trova innanzi a gruppi che costituiscono organismi sociali, viventi, dotati di vita autonoma, tendenti a fini che trascendono i singoli componenti del gruppo e capaci di volere in ordine al conseguimento dei propri fini, e anche della personalità di questi non fa che dare riconoscimento e dichiarazione.

Ma in che consiste, ci si è domandati discutendo l'orientamento realistico nella teoria della persona giuridica, la realtà della persona collettiva?

L'associazione non fa nascere un ente nuovo, con propria coscienza e volontà, diverse da quelle degli associati. Non esiste un io collettivo distinto dalla totalità degli io individuali. Manca un sostrato organico, che sia la sede o la base di un'indipendente vita psichica collettiva, manca un centro superiore di memoria e di percezione, di sentimento e di volontà. L'ente collettivo non è altro che la collettività degli individui, tra cui corrono delle relazioni psichiche o si determinano delle influenze spirituali. L'organizzazione di una collettività, con la distribuzione di poteri e competenze tra gli associati, riguarda il suo funzionamento, ma non la fa diventare una unità, in senso materiale o fisiologico o organico. Parlare di una simile unità non è che una brillante metafora (1).

Innanzi a questa critica, un avveduto difensore dell'orientamento realistico potrebbe tentare una replica, e osservare che, per ammettere l'esistenza di un soggetto collettivo, non c'è bisogno di trovare il sostrato organico di un'indipendente vita psichica collettiva, un centro di memoria, di percezione, di sentimento e di volontà superiore a quelli degli uomini, componenti la collettività; né c'è bisogno di credere a un ente misterioso dotato di vita soprannaturale. Un organismo pluricellulare è composto di più cellule: e per ammettere che si tratti di un organismo, e considerarlo un soggetto, non pretendiamo di trovare l'organo di una vita indipendente dalla vita delle singole cellule, un centro di facoltà distinte dalle facoltà delle singole cellule, né di accertare l'esistenza di un ente con vita soprannaturale. La vita e le facoltà di un organismo sono la vita e le facoltà delle sue cellule; esso è un organismo non in quanto ci sia in esso qualcosa di più di quello che è nelle cellule, ma in quanto c'è tra la vita e le attività delle cellule un certo tipo di cordinamento. Così, potrebbe concludere il nostro argomentatore, è vero che nel caso del soggetto collettivo non c'è l'organo di una indipendente vita psichica collettiva, non c'è un centro di memoria, di percezione, di sentimento e di volontà superiore a quelli degli uomini, componenti la collettività, non c'è un ente soprannaturale; possiamo tuttavia dire che c'è un soggetto collettivo, perché c'è tra le azioni degli uomini, componenti la collettività, un certo tipo di coordinamento. Fin qui, il difensore dell'orientamento realistico avrebbe ragione. In effetti, condizione di impiego del concetto di persona giuridica, come è comunemente adoperato, è un certo tipo di coordinamento tra disposizioni, atteggiamenti e comportamenti umani, che, pur senza fantasticare di organi di facoltà psichiche superiori a quelle di tali uomini, né di enti soprannaturali, ci può far venire in mente il coordinamento delle parti di un organismo in un organismo. Il difetto delle teorie realistiche è, però,

(1) Questa critica dell'orientamento realistico è di F. FERRARA, *Le persone giuridiche*, 2ª ed., con note di F. FERRARA junior, Torino, 1956, p. 22 e seg.

quello di non determinare chiaramente la natura di tale coordinamento, limitandosi a un uso metaforico del linguaggio psicologico e biologico relativo all'uomo. Le metafore non nascono per caso, sotto le metafore c'è, generalmente, qualcosa con cui bisogna fare i conti, e la critica dell'orientamento realistico, sopra riferita, non gli rende abbastanza giustizia, non riconoscendo che anche sotto le sue metafore c'è qualcosa; ma la scienza non può contentarsi di metafore. Per avere una soddisfacente definizione del concetto di persona giuridica occorre stabilire le condizioni di impiego del concetto in linguaggio non metaforico, portando alla luce ciò che sotto le metafore delle teorie realistiche è nascosto. Chi, occupandosi delle condizioni di impiego del concetto di persona giuridica, voglia continuare a servirsi della terminologia del linguaggio psicologico e biologico, che comunemente adoperiamo a proposito dell'uomo, dovrà ridefinirlo, precisando le condizioni del nuovo uso che ne fa e la differenza tra esse e le condizioni dell'uso comune. Sarà peraltro meglio, probabilmente, evitare il rischio di equivoci, valendosi di una terminologia diversa, e, secondo l'uso comune, più appropriata a quel che va detto.

Prigioniera dell'impostazione del problema della persona giuridica, suggerita dall'uso giuridico che fa della persona fisica e della persona giuridica specie di uno stesso genere, era anche la vecchia teoria della finzione. Ci si rendeva conto che in corrispondenza al concetto di persona giuridica non c'è il soggetto, nel significato in cui questa parola si applica al soggetto umano corrispondente al concetto di persona fisica; non si riusciva, d'altro canto, a superare su questo punto il parallelismo tra i due concetti ed a vincere l'idea che anche in corrispondenza al concetto di persona giuridica un soggetto di quel genere ci dovesse essere. Se non c'è, e si parla tuttavia di persona, si tratta, diceva la teoria, di una finzione: una finzione della legge e dei giuristi per ottenere certi risultati. Questa teoria non era senza qualche merito, mettendo in risalto che condizione dell'esistenza di una persona giuridica è un certo tipo di disciplina legale. Nella sua bonarietà, poi, manifestava essa stessa la propria insufficienza: la faccenda della finzione è, infatti, evidentemente una scappatoia. Riflettendo su questa teoria, bisogna domandarsi: in che consisterebbe la finzione? Per quanto dai seguaci della teoria si sia talora parlato di immaginazione, di persona immaginaria, non è certo questione di finzione artistica, o espressione di immaginazioni, di fantasie: nessuno, usando il concetto di persona giuridica, immagina che ci sia quell'uomo, che non c'è. La finzione consisterebbe nell'accorgimento semantico per cui, istituendo o applicando o studiando una certa disciplina legale, si impiega il concetto di persona, pur mancando la normale condizione del suo impiego, il riferimento a un uomo. Ciò, peraltro, non avviene a casaccio. Il legislatore, il giudice, lo studioso di diritto non parlano di persona giuridica quando lor venga l'estro di gio-

care con le parole, di esprimersi in maniera inconsueta, bensì quando esistono certe specifiche condizioni. L'uso del concetto di persona, nel significato di persona giuridica, vien fatto in certe condizioni: invece di dire che si finge che ci sia una condizione che non c'è, cerchiamo di vedere quali sono le condizioni che ci sono. L'impiego metaforico del linguaggio psicologico e biologico relativo all'uomo, da una parte, la tesi della finzione, dall'altra, sono due modi per sottrarsi al compito di determinare tali condizioni. Questo è il problema, il problema centrale della teoria della persona giuridica, il problema della definizione del concetto di persona giuridica: determinare le condizioni d'uso del concetto, senza contentarsi di metafore e senza cavarsela con scappatoie come quella della finzione.

La storia delle discussioni intorno al concetto di persona giuridica è la storia dei tentativi e degli sforzi con cui ci si è approssimati alla determinazione di quelle condizioni. In molti casi, però, le teorie prodotte da tali tentativi rivelano ancora di essere legate, in un modo o nell'altro, all'impostazione del problema, su cui ci siamo trattenuti. Le teorie, dal Ferrara giustamente presentate come derivazioni dalla concezione realistica (1), visto che il parallelismo tra la persona fisica e la persona giuridica non sta in piedi quanto a un soggetto intero, astraggono e pongono in corrispondenza al concetto di persona fisica una particolare qualità o facoltà del soggetto umano, che poi si ritroverebbe in corrispondenza al concetto di persona giuridica. Così fa, per esempio, la teoria volontaristica. *Persona est cuius aliqua voluntas est.* L'uomo sarebbe persona in quanto è volontà, e all'esistenza di una volontà sarebbe parimenti connessa la personalità di una persona giuridica. Persona sarebbe in generale un ente, capace di una volontà alla quale viene attribuita una rilevanza giuridica; le persone giuridiche enti collettivi, aventi una organizzazione che li mette in grado di manifestare una propria volontà, giuridicamente rilevante. Si possono ripetere, riguardo a queste teorie, osservazioni simili a quelle dedicate alle teorie realistiche. L'impiego di concetti, comunemente usati per designare qualità o facoltà dell'uomo, nel campo della persona giuridica, rischia di essere soltanto metafora, con cui si elude il problema della determinazione delle condizioni di uso del concetto di persona giuridica. Se non si tratta di metafora, anche nel caso delle persone giuridiche le qualità o facoltà di cui si parla sono qualità o facoltà di uomini. Rimane allora aperta la questione, quando quelle qualità o facoltà diano luogo a una persona fisica e quando diano luogo a una persona giuridica. Accettando la tesi che una persona esista in quanto esista una volontà, si dovrà stabilire quando una volontà umana sia da considerare volontà individuale, sì da dire che esiste

---

(1) F. Ferrara, *Le persone giuridiche*, 2ª ed., con note di F. Ferrara junior, Torino, 1956, p. 26 e seg.

una persona fisica, e quando sia da considerare volontà collettiva, sì da dire che esista una persona giuridica. Il problema della determinazione delle condizioni di uso del concetto di persona giuridica è ancora aperto. Legate alla impostazione del problema della persona, suggerita dalla parentela tra i due usi del concetto di persona, nel significato di persona fisica e di persona giuridica, e dal configurarsi della persona fisica e della persona giuridica come specie di uno stesso genere, è anche la teoria individualistica, la quale afferma che, mentre al concetto di persona fisica corrisponde un soggetto reale, l'uomo, nessun soggetto reale corrisponde al concetto di persona giuridica: solo gli uomini sono reali, e la personificazione, nel caso della persona giuridica, non è che un espediente di costruzione giuridica, un modo per semplificare la disciplina di certi rapporti tra gli uomini. La preoccupazione principale che ispira questa teoria è, infatti, una preoccupazione polemica, la critica dell'idea che sotto il concetto di persona giuridica ci sia un soggetto reale come l'uomo, dall'uomo diverso. Ora sta bene che anche là dove si parla di persona giuridica ciò, con cui si ha a che fare, sia un regolamento giuridico di rapporti umani, che sotto la persona giuridica non ci sia un misterioso macroantropo; in quanto diretta a chiarir ciò, la polemica condotta dalla teoria individualistica è meritoria. Questa polemica, però, non basta a risolvere il problema della determinazione delle condizioni di uso del concetto di persona giuridica: di quale tipo deve essere un regolamento di rapporti umani, perché sia da impiegare il concetto di persona giuridica? Se non è condizione d'uso del concetto l'esistenza del macroantropo, in quali condizioni dunque il concetto va usato? La risposta a questa domanda, la parte costruttiva, nella teoria individualistica non è così soddisfacente come la parte distruttiva.

La persona giuridica, dice un'altra nota teoria, è un patrimonio destinato ad uno scopo. Ma, si è osservato, una persona giuridica può nascere ed esistere pur senza un patrimonio. E come avviene la posizione dello scopo, e degli scopi particolari da realizzare per conseguire uno scopo generale, quali sono le caratteristiche della disciplina delle attività con cui il patrimonio di una persona giuridica è utilizzato in vista dello scopo? Questa teoria poi, si è ancora osservato, mal si adatta allo Stato e alle persone giuridiche di diritto pubblico. Secondo un'altra teoria la persona giuridica è una unità giuridica, una raffigurazione giuridica in cui il diritto trasforma una unità sintetica, una raffigurazione plastica vivente nella concezione pratica sociale. È proprio del nostro pensiero il concepire unitariamente certi gruppi collettivi, anche se composti di elementi mutevoli, certe pluralità di elementi, che servono a una stessa funzione o ad uno stesso scopo; così il pensiero unifica complessi di uomini riuniti per conseguire un fine o organizzazioni che realizzano un'opera in entità ideali, dà loro corpo e figura individuali. L'attribuzione, da parte del diritto, della per-

sonalità giuridica è la traduzione giuridica di questo fenomeno empirico (1). Per essere di un autore che ha aspramente rimproverato alle teorie realistiche l'impiego di un linguaggio metaforico, non si può proprio dire che, quanto a metafore, questa teoria stia male. Quel parlare di raffigurazioni plastiche viventi nella concezione pratica sociale, di corpo e figura individuali, che è, se non metafora? E cosa significano le espressioni ' unità sintetica ', ' unità giuridica ', ' entità ideale ' etc.? Ancora una volta ci si è sottratti al compito di determinare le condizioni di impiego del concetto di persona giuridica rifugiandosi in metafore e in parole oscure.

La rassegna delle teorie che senza buon frutto si tormentano intorno alla determinazione delle condizioni di uso di ' persona giuridica ' potrebbe ancor continuare, ma senza vantaggio. Abbiamo ormai ben visto a quali difficoltà si va incontro lavorando alla definizione di quel concetto di persona che designa un genere in cui, accanto alla specie della persona fisica, si trova tal fonte di pasticci e di guai, quale la persona giuridica. Conviene, a questo punto, rifarsi da capo, e, ammaestrati dall'esperienza di tante fallite teorie, cercare di arrivare finalmente a una definizione soddisfacente, della quale si possa poi mettere in luce la struttura.

Del concetto di persona, e dei concetti di persona fisica e di persona giuridica, noi non cerchiamo una definizione lessicale, o una pluralità di definizioni lessicali aderenti all'uso che di quei concetti fanno i giuristi, in tutte le sue varietà, vaghezze, equivocità; come in effetti si fa dalla generalità degli studiosi del diritto che si occupano del nostro problema, cerchiamo opportune e precise ridefinizioni, imparentate sì con l'uso precedente, ma capaci di determinare un uso conveniente e rigoroso. Per la motivazione di questa affermazione rinvio alle cose già dette, in particolare impostando il problema della definizione di ' diritto soggettivo '.

Se vogliamo che l'uso del concetto di persona, determinato con la nostra ridefinizione, benché precisato ed eventualmente modificato conservi la parentela con l'uso comune del concetto da parte dei giuristi, questo è il primo punto da fermare: condizione dell'uso è l'esistenza di una certa disciplina giuridica, di un certo trattamento normativo di fatti e comportamenti. Per il concetto di persona giuridica ciò emerge da tutte le teorie su cui ci siamo trattenuti: dalla teoria organica, secondo la quale si ha una persona giuridica in quanto il diritto riconosce e dichiara la personalità di un organismo sociale, alla teoria della finzione, che dice essere la persona giuridica una finzione della legge, dalla teoria volontaristica, per la quale esiste la persona giuridica perché alla volontà di un ente col-

(1) F. Ferrara, *Le persone giuridiche*, 2ª ed., con note di F. Ferrara junior, Torino, 1956, p. 32 e seg.

lettivo viene attribuita rilevanza giuridica, alla teoria individualistica, che vede nella persona giuridica un espediente per semplificare la disciplina di certi rapporti tra gli uomini etc.. Quanto al concetto di persona fisica, i giuristi sono d'accordo nell'asserire che, per avere una persona fisica, non basta l'esistenza di un uomo. L'uomo deve essere oggetto di un trattamento giuridico, e di un trattamento giuridico di un certo tipo: lo schiavo, non trattato dal diritto in quel certo modo, non ha personalità.

Ciò premesso, il primo problema da affrontare è la ricerca della ragione della configurazione del concetto di persona come concetto di genere, comprendente la specie della persona fisica e della persona giuridica. Ci troviamo davanti a un uso, che fa della persona fisica e della persona giuridica specie di uno stesso genere: da tale uso bisogna però non lasciarsi trascinare passivamente, bensì chiedersi quale giustificazione abbia quella relazione tra i concetti di persona, di persona fisica e di persona giuridica, e perché sia da mantenere. La risposta si trova osservando come la disciplina giuridica, condizione dell'uso del concetto di persona fisica, e la disciplina giuridica, condizione dell'uso del concetto di persona giuridica, abbiano un importante aspetto in comune. In entrambi i casi si ha una pluralità di fatti, attuali e possibili, fatti meri e atti, aventi una rilevanza giuridica, fatti costitutivi, direttamente o indirettamente, di diritti e di doveri, atti di esercizio di diritti e di adempimento di doveri; e c'è tra quei fatti un collegamento, tale che la rilevanza giuridica di uno di essi dipende dalla relazione con un altro o altri fatti. Vediamo un esempio molto semplice. Nel caso della persona fisica: Giovanni compra un immobile da Guido e lo rivende a Fabio. Il contratto formato tra Giovanni e Fabio fa acquistare a quest'ultimo la proprietà dell'immobile in quanto lo stesso Giovanni ha precedentemente stretto con Guido l'altro contratto. Se non ci fosse stato quel contratto la compravendita tra Giovanni e Fabio non produrrebbe tale effetto. Nel caso della persona giuridica: Antonio, che ha una certa posizione in una società per azioni, dichiarando di agire in nome e per conto della società compra un immobile da Guido, e Andrea, anch'egli con una certa posizione in quella società, sempre dichiarando di agire in nome e per conto della società lo rivende a Fabio. Il contratto formato tra Andrea e Fabio fa acquistare a quest'ultimo la proprietà dell'immobile in quanto Antonio ha precedentemente stretto con Guido l'altro contratto; se no tale effetto non ci sarebbe. Il concetto di persona, quale concetto di genere, serve a selezionare questo importante aspetto comune dei due casi della persona fisica e della persona giuridica, il collegamento tra fatti giuridici, per cui la rilevanza di uno di essi dipende dalla sua relazione con un altro o altri fatti, di cui ora si è fornito esempio. Tale funzione del concetto di persona ben giustifica che esso venga usato appunto quale concetto di genere, comprendente le specie della persona fisica e della

persona giuridica, e costituisce ottima ragione perché nello stabilire le nostre ridefinizioni gli si mantenga lo stesso carattere.

Si tratta ora di determinare la natura di quel collegamento, e qui viene fuori la differenza tra la persona fisica e la persona giuridica. Nel caso della persona fisica, il collegamento consiste nel riferimento dei vari fatti allo stesso uomo. La compravendita tra Giovanni e Fabio fa acquistare a Fabio la proprietà dell'immobile, perché parte venditrice è quello stesso Giovanni che fu parte compratrice nella compravendita con Guido. Il modo in cui un fatto viene dal diritto riferito a un uomo può variare: se si tratta di un atto, l'atto può essere riferito a qualcuno perché da lui compiuto o perché compiuto da altri che stia con lui in un certo rapporto, quale il mandato con rappresentanza, etc.; se si tratta di un fatto mero, il fatto può essere riferito perché materialmente relativo a lui o perché materialmente relativo a cosa su cui egli abbia un diritto etc.. Punto di riferimento comune, attraverso il quale avviene il collegamento dei vari fatti, è comunque sempre un uomo. Possiamo dunque dire che condizione di uso del concetto di persona fisica è una disciplina giuridica, la quale comporta la previsione normativa di una pluralità di fatti, attuali e possibili, fatti meri od atti, un collegamento tra essi, consistente nel riferimento ad uno stesso uomo, e l'attribuzione a tali fatti di una rilevanza giuridica in funzione di relazioni tra essi intercorrenti.

Di quale tipo è il collegamento nel caso della persona giuridica? In quale maniera l'atto di Antonio che, agendo per la società, compra l'immobile, è collegato all'atto di Andrea che, agendo per la società, lo rivende? Nel collegamento entra certo la posizione che Antonio e Andrea, nel momento in cui compiono quegli atti, hanno nella società: se il primo, quando compra l'immobile, non avesse una certa posizione nella società, e una certa posizione nella società non avesse il secondo, quando lo rivende, non vi sarebbe tra i loro atti la connessione, per cui il contratto stipulato da Antonio pone in essere la condizione della validità del contratto stipulato da Andrea. Ma come si stabilisce che Antonio e Andrea hanno una posizione nella società, e quella posizione si determina? Bisognerà esaminare lo statuto della società e accertare i fatti, per esempio atti di nomina, previsti nello statuto. Antonio è stato nominato, secondo lo statuto, titolare di un organo sociale, cui è attribuita la rappresentanza della società, e lo stesso è avvenuto per Andrea: ecco perché Andrea dispone validamente dell'immobile, oggetto del contratto stipulato da Antonio. Il collegamento dei loro atti passa attraverso lo statuto della società; gli atti non sono collegati in quanto compiuti dallo stesso uomo, come nel caso dei due contratti di Giovanni, ma in quanto compiuti da uomini aventi una posizione determinata dallo stesso ordinamento, l'ordinamento della società. Il diritto, qui, non istituisce il collegamento tra gli atti attraverso il riferimento

allo stesso uomo, bensì attraverso il riferimento allo stesso ordinamento. Ecco, passando dall'esempio al generale, dove si può ravvisare la specifica condizione di impiego del concetto di persona giuridica: il collegamento tra fatti giuridici, che dell'impiego del concetto di persona è condizione generica, avviene, non attraverso il riferimento a uno stesso uomo, ma attraverso il riferimento ad uno stesso ordinamento. Possiamo dunque dire che condizione di uso del concetto di persona giuridica è una disciplina giuridica, la quale comporta la previsione normativa di una pluralità di fatti, attuali e possibili, fatti meri od atti, un collegamento tra essi, consistente nel riferimento ad uno stesso ordinamento, e l'attribuzione a tali fatti di una rilevanza giuridica in funzione di relazioni tra essi intercorrenti. Quanto al modo in cui un fatto giuridico può venire riferito a un ordinamento, abbiamo or ora considerato il caso dell'atto compiuto da persona con posizione determinata dall'ordinamento; accanto a questo, si possono dare altri modi di riferimento. Un atto, per esempio, può essere riferito a un ordinamento perché compiuto da chi, non essendo titolare di un organo previsto dall'ordinamento, abbia ricevuto dal titolare di un organo previsto dall'ordinamento un mandato con rappresentanza. Un fatto mero può essere riferito a un ordinamento perché materialmente relativo a chi abbia una posizione determinata dall'ordinamento o perché materialmente relativo a cose di cui possa godere e disporre solo chi abbia una posizione determinata dall'ordinamento, etc..

La base sociologica del particolare tipo di disciplina giuridica che costituisce condizione di impiego del concetto di persona sta nell'esistenza di un centro di interessi, di una molteplicità di interessi raccolti intorno a un elemento unificatore e dotati di un certo grado di costanza. Nel caso della persona fisica tale centro di interessi è l'uomo: ogni uomo è portatore di molti e vari interessi, legati e correlati nella sua struttura psicologica e biologica, mutevoli, ma nel mutare continui. Entro gli orientamenti filosofici e politici, nei diversi tempi e luoghi prevalenti, gli interessi dell'uomo non vengono presi in considerazione isolatamente e indipendentemente, bensì sono oggetto di una disciplina in certa misura coordinata e stabile: onde il collegamento di una pluralità di fatti giuridici attraverso il riferimento allo stesso uomo e l'attribuzione a quei fatti di una rilevanza in funzione di relazioni tra essi intercorrenti. Nel caso della persona giuridica il centro di interessi è dato da un gruppo organizzato per il conseguimento di certi scopi, oppure da un bene o da un complesso di beni a certi scopi destinati. Elemento comune ai due casi, elemento unificatore degli interessi che nei due casi entrano in gioco, è un ordinamento. È infatti con la posizione, esplicita o implicita, di norme formanti un ordinamento, elementare o complesso, che gli uomini istituiscono un gruppo, ne determinano gli scopi, determinano le attività e i mezzi per raggiun-

gere gli scopi del gruppo, o vincolano beni a scopi e determinano il modo in cui i beni serviranno a realizzare gli scopi. L'ordinamento è qui l'elemento costitutivo del centro di interessi, base della disciplina giuridica della persona: regolando in modo in certa misura coordinato e stabile gli interessi facenti capo ai gruppi organizzati in vista di scopi ovvero a beni vincolati a scopi il diritto assume quindi l'ordinamento quale comune punto di riferimento dei fatti collegati, cui viene attribuita una rilevanza in funzione di relazioni tra essi intercorrenti. Assunto un ordinamento quale comune punto di riferimento di una pluralità di fatti collegati in una certa disciplina, per individuare quei fatti bisogna passare per tale ordinamento; per individuare, per esempio, i fatti collegati attraverso il comune riferimento a una società per azioni bisogna passare, come si è visto, per l'ordinamento della società per azioni. Si ha così il fenomeno del rinvio da un ordinamento all'altro: l'ordinamento assunto dal diritto quale comune punto di riferimento di fatti giuridici viene a costituire un ordinamento parziale, cui un ordinamento totale, il diritto, rinvia per la individuazione dei fatti regolati in una certa maniera. Questo rinvio dall'ordinamento totale all'ordinamento parziale si ha in tutti i casi di persona giuridica, anche in quello in cui è meno evidente, il caso della persona giuridica sovrana, cioè, finché si ammetta la sovranità dello Stato, il caso della personalità giuridica dello Stato. Il concetto di Stato è usato in due significati fondamentali: in un significato, esso si riferisce all'ordinamento totale di un popolo, la validità del quale non viene fatta dipendere da un ordinamento superiore; nell'altro significato, si riferisce all'ordinamento parziale che, entro quell'ordinamento totale, istituisce e regola gli organi dello Stato in senso stretto (1). Lo Stato si configura nei rapporti con i cittadini come persona giuridica perché nell'ambito dell'ordinamento totale esiste questo ordinamento parziale, che è elemento costitutivo di un autonomo centro di interessi, e al quale l'ordinamento totale rinvia per l'individuazione dei fatti giuridici cui viene attribuita una rilevanza in funzione di relazioni tra essi intercorrenti.

Siamo pervenuti, con sfumature diverse nella impostazione e nella formulazione, a far nostra la soluzione data al problema della definizione del concetto di persona, e dei concetti di specie di persona fisica e persona giuridica, da Hans Kelsen (2). Questa soluzione ci permette di vedere quanto

---

(1) Per la determinazione di questo concetto rinvio a H. KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, tr. di S. COTTA e G. TREVES, 2ª ed., Milano, 1954, p. 197 e seg.

(2) H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, tr. di R. TREVES, 2ª ed., Torino, 1953, capitolo IV, e *Teoria generale del diritto e dello Stato*, tr. di S. COTTA e G. TREVES, 2ª ed., Milano, 1954, capitolo IX.

c'è di ragione nelle due antagonistiche teorie su cui sopra ci siamo trattenuti, la teoria organica e la teoria individualistica. Si può consentire con la teoria individualistica sul punto che, anche quando si dà la condizione di impiego del concetto di persona giuridica, il diritto regola pur sempre i rapporti tra gli uomini e sotto quel concetto non c'è nessun misterioso macroantropo; si può, d'altra parte, riconoscere a favore della teoria organica che quando esiste una persona giuridica c'è tra le attività di più persone un coordinamento, a proposito del quale non è cattiva metafora il parlare di organismo, il coordinamento stabilito dall'ordinamento parziale che costituisce elemento delle fattispecie previste dall'ordinamento totale (oltre alle relazioni istituite e regolate dall'ordinamento parziale sussistono di solito tra coloro, cui tale ordinamento si riferisce, azioni e reazioni caratterizzabili psicologicamente e sociologicamente, riguardo alle quali la metafora dell'organismo può essere ancora più appropriata; ma ciò non interessa la definizione del concetto di persona giuridica come concetto tecnico giuridico). Rispetto a Kelsen, il quale non mostra di averne chiara coscienza, bisogna però sottolineare che le definizioni del concetto di persona e dei concetti di specie di persona fisica e di persona giuridica, come le abbiamo stabilite, sono ridefinizioni, comportanti la precisazione di significati nell'ambito di usi non sempre precisi. La consapevolezza della natura delle nostre definizioni è necessaria per non tornare a impantanarci, dopo avere risolto il problema generale della definizione dei concetti di persona, di persona fisica e di persona giuridica, nei problemi connessi a particolari applicazioni di questi concetti. Prendiamo, per esempio, la nota questione, se, come sono disciplinate dal diritto italiano, le società di persone, o alcune delle società di persone, siano, o no, persone giuridiche. La risposta, affermativa o negativa, può comportare importanti implicazioni, su cui non ci fermiamo: vediamo soltanto in quale maniera la questione deve essere impostata e trattata. Muovendo dalla definizione del concetto di persona giuridica, qui accolta, secondo la quale il concetto si impiega quando il diritto individua una pluralità di fatti giuridici rinviando a un ordinamento parziale, collega i fatti attraverso il comune riferimento all'ordinamento e ad essi attribuisce una rilevanza in funzione di relazioni tra essi intercorrenti, si deve concludere che le società di persone rientrano nel designato del nostro concetto: anche nel caso delle società di persone, infatti, benché ad un livello elementare, simili fenomeni si verificano. Consideriamo la più semplice delle società, la « società semplice »: quando si costituisce una società semplice si viene ad avere un tipo di ordinamento sociale, stabilito dal contratto sociale e dalla legge, una pluralità di fatti sono individuati dall'ordinamento giuridico totale per rinvio a tale ordinamento parziale e collegati attraverso il riferimento ad esso, e la rilevanza dei fatti è in funzione di relazioni tra essi intercorrenti.

Un esempio: dall'atto, compiuto da chi abbia secondo l'ordinamento sociale la posizione di rappresentante della società, onde è nata una obbligazione sociale, deriva la legittimità di una azione esecutiva sul patrimonio sociale, determinato secondo l'ordinamento sociale, azione che altrimenti non sarebbe legittima: il creditore particolare del socio non può aggredire direttamente il patrimonio sociale, ma può al massimo chiedere la liquidazione della quota del suo debitore. Se invece si muova da una definizione del concetto di persona giuridica, in base alla quale il concetto si applichi solo quando l'ordinamento parziale raggiunga una certa complessità, o quando ci sia l'autonomia patrimoniale, che sussiste in modo completo allorché il patrimonio e soltanto il patrimonio determinato secondo l'ordinamento parziale serve alla soddisfazione delle e soltanto delle obbligazioni nate da fatti individuati per rinvio all'ordinamento parziale stesso, la conclusione, a proposito dell'applicazione del concetto di persona giuridica alle società di persone, dovrà essere diversa. Io credo, contro l'orientamento prevalente, che giovi attenersi a un uso allargato del concetto di persona giuridica, tale da estendersi anche alle società di persone: in questa maniera il concetto vien definito in riferimento al fenomeno, veramente importante e tipico, del collegamento di fatti giuridici attraverso il comune riferimento a un ordinamento e della attribuzione ad essi di una rilevanza in funzione di relazioni tra essi intercorrenti, fenomeno che, come si è visto, si dà anche nel caso delle società di persone. Poi si potrà, nell'ambito del genere della persona giuridica, introdurre ulteriori distinzioni. Va osservato come alla restrizione dell'uso del concetto di persona giuridica, con cui si escludono dal designato del concetto le società di persone, la pratica giuridica reagisca introducendo concetti che quelle società in realtà riconducono a specie del genere della persona giuridica. Si dice infatti che esse hanno una personalità ridotta: ciò comporta il riferire l'uso del concetto di persona al fenomeno comune alle società di capitali e alle società di persone, configurando un genere cui entrambe appartengono, e quindi il distinguere una specie, cui si applica il concetto di specie di personalità ridotta. Checché si pensi, in ogni modo, dell'opportunità di attribuire al concetto di persona giuridica un significato allargato o ristretto, ciò che soprattutto conta è afferrare la natura del problema, se, come sono disciplinate dal diritto italiano, le società di persone, o alcune delle società di persone, siano, o no, persone giuridiche: una volta accertato come le società di persone sono regolate dal nostro diritto, l'affermazione che esse sono o no persone giuridiche si ricava analiticamente in base alla definizione del concetto di persona giuridica, e sta a noi decidere quale debba essere tale definizione.

Il concetto di persona, secondo la definizione che ne abbiamo stabilito, appartiene alla specie dei concetti con cui si affermano conclusioni

normative. È condizione dell'uso del concetto di persona fisica che esista un uomo, ma si tratta di condizione non sufficiente: il concetto non si usa in quanto esista un uomo, bensì in quanto esista un uomo e il diritto lo tratti in un certo modo, facendone il comune punto di riferimento, attraverso il quale collega una pluralità di fatti cui attribuisce rilevanza giuridica in funzione di relazioni tra essi intercorrenti. Come già si è osservato, si può avere, ed entro certi orientamenti giuridici si è avuto, il caso di un uomo senza personalità, vale a dire il caso in cui, pur esistendo un uomo, il concetto di persona non sia applicabile, perché l'uomo non sia trattato dal diritto in quel certo modo. Dove manca il termine di paragone dell'uomo senza personalità, tutti gli uomini essendo oggetto di quel trattamento, la natura del concetto di persona fisica, pur usato nel significato che qui gli abbiamo riconosciuto, è poco evidente. Quando un ordinamento giuridico attribuisce la personalità ad ogni uomo, e il bambino aprendo gli occhi alla luce subito e sempre acquista la personalità, il campo di impiego del concetto di persona fisica viene a coincidere con quello del concetto di uomo: può sembrare allora che l'uomo sia persona per il solo fatto di essere uomo, cioè che l'esistenza di un uomo sia la sola condizione di impiego del concetto di persona. Ma anche qui il concetto è usato solo in quanto c'è quel trattamento dell'uomo da parte del diritto; se ogni volta che si realizza la condizione dell'esistenza di un uomo il concetto è applicabile, è perché sempre a tale condizione si accompagna la condizione di quel certo trattamento giuridico dell'uomo.

Condizione dell'uso del concetto di persona giuridica è l'esistenza di un ordinamento, ma si tratta di condizione non sufficiente: il concetto non si usa in quanto esiste un ordinamento, bensì in quanto esiste un ordinamento e il diritto ne fa il comune punto di riferimento, attraverso il quale collega una pluralità di fatti cui attribuisce rilevanza giuridica in funzione di relazioni tra essi intercorrenti. Si può quindi avere un ordinamento, anche complesso, senza avere una persona giuridica: ciò si verifica se nella società si produce un ordinamento, che il diritto non assume quale ordinamento parziale cui rinviare per la individuazione di una pluralità di fatti giuridici collegati. Questo caso non deve essere però confuso con quello degli ordinamenti, nei cui riguardi non si sia avuto un particolare atto di riconoscimento, come quelli delle associazioni non riconosciute e dei comitati, previsti nel Libro I, Titolo I, Capo III del codice civile italiano. Nel diritto italiano il riconoscimento è condizione specifica di una certa disciplina dei fatti individuati per rinvio all'ordinamento parziale; ma anche l'ordinamento delle associazioni non riconosciute e dei comitati ha un suo rilievo. Nel linguaggio del nostro legislatore le associazioni non riconosciute e i comitati non sono chiamati persone giuridiche; un uso allargato del concetto di persona giuridica, quale quello sopra pro-

posto, si estende invece anche ad essi, che naturalmente andranno poi distinti mediante opportuni concetti di specie nell'ambito del genere della persona giuridica. Osservo al riguardo che il codice civile, pur negando alle associazioni non riconosciute e ai comitati il nome di persone giuridiche, li classifica però sotto il titolo « Delle persone giuridiche ».

La struttura della definizione del concetto di persona, e dei concetti di specie di persona fisica e di persona giuridica, è quella comune ai concetti con cui si affermano conclusioni normative. Si tratta, cioè, di una definizione condizionale, la quale stabilisce che il concetto definito può essere usato quando certi fatti cadono sotto certe norme, ossia quando una operazione logica del tipo che conosciamo, il raffronto tra certe norme e certe asserzioni, dà un certo risultato. Le caratteristiche comuni a tutte le definizioni dei concetti con cui si affermano conclusioni normative si presentano però qui con interessanti particolarità. I fatti giuridici, collegati attraverso il comune riferimento ad un uomo o ad un ordinamento, sono attuali o possibili. Perché il concetto di persona sia applicabile deve esistere l'uomo, o l'ordinamento, ma può non essersi verificato alcuno dei fatti giuridici collegati attraverso il comune riferimento all'uomo o all'ordinamento. Sia un bambino appena nato e non si sia verificato alcun fatto a lui dal diritto riferito: noi diciamo tuttavia che egli è una persona. Con riguardo a questo aspetto della sua regola d'uso, il concetto di persona può essere ascritto al novero dei concetti che designano disposizioni normative. La conclusione normativa, affermata impiegando il concetto di persona, non si ricava da una singola norma e da una singola asserzione, ma dal combinarsi con una pluralità di asserzioni di una pluralità di norme, aventi in comune il riferimento dei fatti giuridici in esse previsti a un uomo o a un ordinamento e l'attribuzione ai fatti, collegati attraverso questo riferimento, di una rilevanza in funzione di relazioni tra essi intercorrenti. Si può quindi dire che mediante il concetto di persona si esprime sinteticamente una complessa disciplina giuridica di una pluralità di fatti: l'affermazione dell'esistenza di una persona comporta l'implicita affermazione della pluralità di norme e della pluralità di asserzioni, il cui combinarsi dà la conclusione normativa che il concetto di persona designa. Nel caso della persona giuridica la disciplina giuridica implicitamente affermata impiegando il concetto di persona presenta l'ulteriore complicazione del rinvio dall'ordinamento totale all'ordinamento parziale: il concetto di persona è veramente un utile strumento semantico, che consente un breve ed efficiente discorso a proposito di norme e fatti assai complessi. Si tratta, probabilmente, del concetto giuridico che presenta le condizioni d'uso più complicate.

Anche il concetto di persona può essere eliminato dal testo delle norme in cui figura, in vista della riduzione delle fattispecie qualificate in fatti-

specie non qualificate e degli effetti normativi, consistenti in attribuzione di qualifiche, nella determinazione di comportamenti dovuti o nella affermazione della appartenenza di norme a sistemi di norme, mediante la sostituzione di esso con la enunciazione delle premesse della conclusione normativa con esso affermata. Prendiamo un esempio relativo al concetto di specie di persona giuridica. A proposito delle associazioni e fondazioni con personalità giuridica, l'art. 17 del codice civile italiano stabilisce quanto segue: « La persona giuridica non può acquistare beni immobili, né accettare donazioni o eredità, né conseguire legati senza l'autorizzazione governativa. Senza questa autorizzazione l'acquisto e l'accettazione non hanno effetto ». In certe fattispecie, produttive di certe conseguenze giuridiche, questa disposizione include, per il caso che le conseguenze giuridiche abbiano a prodursi nei confronti di una associazione o fondazione con personalità giuridica, uno speciale elemento, l'autorizzazione governativa. Il concetto di persona giuridica può essere in essa sostituito con l'enunciazione delle condizioni del suo impiego. Ricordiamo che nel linguaggio del nostro codice l'uso del concetto di persona giuridica suppone, oltre alle condizioni determinate con la definizione da noi accettata, la condizione del riconoscimento. La disposizione ora riportata può dunque essere riformulata secondo questo schema: quando vien prodotto un ordinamento del tipo cui ci riferiamo adoperando i concetti di associazione e di fondazione e in relazione a tale ordinamento si ha un atto di riconoscimento, una pluralità di fatti giuridici viene riferita, a certe condizioni, all'ordinamento ed i fatti hanno una rilevanza in funzione di relazioni tra essi intercorrenti; quando sono riferite all'ordinamento, le fattispecie che comportano l'acquisto di beni immobili e le fattispecie delle donazioni, delle eredità e dei legati, che comportano l'acquisto di beni di qualsiasi natura, includono l'elemento della autorizzazione governativa. Nel testo che abbiamo ottenuto non figura più il concetto di persona giuridica, ma figurano ancora altri concetti qualificatori. Quanto alla enunciazione delle condizioni di impiego del concetto di persona giuridica, sostituita al concetto, essa è stata fatta in maniera generica, dicendo che una pluralità di fatti giuridici viene riferita, a certe condizioni, all'ordinamento ed i fatti hanno una rilevanza in funzione di relazioni tra essi intercorrenti: per una precisa e completa determinazione delle condizioni di impiego del concetto bisognerebbe, invece, specificare quali siano, secondo il nostro diritto, i fatti riferiti all'ordinamento, a quali condizioni tale riferimento avvenga e quale rilevanza essi abbiano; cosa evidentemente molto complessa e difficoltosa. L'eliminazione del concetto di persona giuridica, in particolare, o di persona, in generale, dal testo delle norme in cui figurano, per ottenere norme che colleghino doveri di comportamento a fattispecie non qualificate, è teoricamente sempre possibile; ma nella realizzazione di questa

possibilità si deve fare i conti con ciò che si è avuto ad osservare, ossia che il concetto di persona è, probabilmente, il concetto giuridico dalle condizioni d'uso più complicate. Per fortuna, per far funzionare le norme contenenti il concetto di persona non c'è bisogno di essere in grado di enunciare contemporaneamente tutte le norme che, combinandosi con una varietà di asserzioni, costituiscono le condizioni di impiego del concetto: basta avere la capacità di riconoscere volta per volta quelle che entrano in gioco nel regolamento di situazioni particolari, operando il riferimento dei fatti giuridici in esse previsti all'uomo o all'ordinamento e determinandone la rilevanza in relazione a quel riferimento.

Sappiamo come i concetti qualificatori possano adempiere, oltre alla funzione di qualificazione, una funzione conoscitiva. Se è nota la premessa normativa, dall'affermazione di una conclusione normativa, fatta impiegando un concetto qualificatore, si può risalire alla premessa relativa ai fatti, la quale può portare una conoscenza. È condizione di impiego del concetto di persona l'attuale esistenza di un uomo o di un ordinamento, assunto dall'ordinamento totale come ordinamento parziale. I fatti giuridici, collegati attraverso il riferimento all'uomo o all'ordinamento, possono essere invece attuali o possibili: avendo riguardo a ciò ho detto che il concetto di persona è un concetto disposizionale. Le asserzioni che, combinandosi con le norme, costituiscono le condizioni di impiego del concetto hanno pertanto carattere categorico quanto all'uomo o all'ordinamento, comune punto di riferimento dei fatti, carattere ipotetico quanto ai fatti stessi: esse informano quindi dell'esistenza dell'uomo o dell'ordinamento, mentre circa i fatti riferiti all'uomo o all'ordinamento non convogliano conoscenza. Quando apprendo che esiste una persona fisica, apprendo che esiste un uomo; non vengo a sapere se si sia verificato alcun fatto, dal diritto a quell'uomo riferito.

Le caratteristiche delle condizioni di impiego del concetto di persona, che la definizione del concetto determina, possono essere assunte come proprie di una nuova specie di concetti qualificatori. Si tratta dei concetti che, per usare l'espressione kelseniana, riducono ad unità una pluralità di norme, o, in altri termini, servono a mettere in luce il comune punto di riferimento delle prescrizioni che sono contenuto di una pluralità di norme diverse. Appartengono a questa specie i concetti adoperati nella teoria dei soggetti e nella teoria degli oggetti del diritto, come, per fare un esempio di concetto di quest'ultima sottospecie, il concetto di bene. La differenza tra i concetti adoperati nella teoria dei soggetti e quelli adoperati nella teoria degli oggetti del diritto può esser così prospettata: nel primo caso il punto di riferimento, che costituisce l'elemento unificatore di una pluralità di norme, è dato dagli uomini o dagli ordinamenti parziali

attraverso i quali si individuano gli uomini, di cui le norme regolano i comportamenti, nel secondo caso è dato dalle cose (e da uomini nell'ipotesi degli schiavi) che i comportamenti regolati concernono.

5

Afferma Hans Kelsen che l'essenziale funzione del diritto sta nell'istituire obblighi giuridici (1). Se, come noi abbiamo fatto, si dà il nome di ' norme di comportamento ' agli enunciati che guidano il comportamento in modo diretto, aventi la struttura studiata nel terzo capitolo, una simile affermazione può essere ripetuta per le norme di comportamento di ogni specie. Si parla, è vero, oltre che di norme « imperative », od obbliganti, di norme « permissive », attributrici del carattere di liceità ai comportamenti in esse previsti; è, però, vecchia osservazione che le norme permissive non hanno una funzione autonoma, bensì servono a escludere o limitare norme obbliganti. In una situazione di libertà le norme permissive non introducono nulla di nuovo; in una beata età dell'oro, nella quale gli uomini non fossero soggetti ad alcuna norma obbligante, ma felicemente liberi disponessero di sé a loro piacimento, il concedere permessi mancherebbe di ragione e di scopo. Le norme permissive hanno invece una funzione quando esistono, o possono venire ad esistenza, norme obbliganti. Dice l'art. 98 della legge italiana sul diritto di autore: « Salvo patto contrario, il ritratto fotografico eseguito su commissione può dalla persona fotografata o dai suoi successori o aventi causa essere pubblicato, riprodotto o fatto riprodurre senza il consenso del fotografo etc. ». In via generale alle persone diverse dall'autore è vietato riprodurre, diffondere e spacciare una fotografia (art. 88 della legge): l'art. 98 citato porta un'eccezione al divieto quanto al ritratto fotografico eseguito su commissione, a favore della persona fotografata e dei suoi successori e aventi causa. In un contesto come questo una norma permissiva ha una funzione nella guida del comportamento: si tratta, però, di una funzione negativa. In relazione ai comportamenti previsti le norme permissive negano la funzione di guida delle norme di comportamento a carattere obbligante, assicurando o restituendo al comportamento la libertà delle situazioni non regolate da norme obbliganti. Nulla ci impedisce, naturalmente, di adoperare a proposito degli enunciati che escludono o negano norme obbliganti, o di norme obbliganti limitano la portata, la parola ' norma ', accogliendo nel nostro linguaggio l'espressione ' norme permissive '; è assai comodo, anzi, potersi valere di questa espressione; ma occorre ricordare che la funzione delle

(1) H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, tr. di R. TREVES, 2ª ed., Torino, 1953, capitolo IV.

norme permissive è quella di negare la funzione delle norme obbliganti. Le norme permissive si possono distinguere, come osserva Bobbio (1), in positive e in negative: le prime permettono di fare e negano norme obbliganti negative, le seconde permettono di non fare, e negano norme obbliganti positive. Bobbio distingue ancora le norme permissive secondo che facciano venir meno norme obbliganti precedenti nel tempo, nel qual caso funzionano da norme abroganti, o norme obbliganti contemporanee, nel qual caso funzionano generalmente da norme deroganti. Perché la classificazione sia esauriente, alle due specie bisogna aggiungere quella delle norme permissive con la funzione di impedire che norme obbliganti vengano in esistenza nel futuro, o norme precludenti. Tali sono, per esempio, le norme permissive contenute in una costituzione, dirette a impedire che in un ordinamento giuridico entrino norme obbliganti restrittive di certe libertà. La funzione delle norme permissive è in generale quella di negare norme obbliganti: si connette a tale funzione che esse possano essere cancellate da ogni discorso normativo in cui figurino, convenientemente modificando le norme a carattere obbligante. Una volta eliminata la norma obbligante, la norma permissiva abrogante può cadere. In luogo di una norma obbligante e di una norma permissiva derogante, onde ne venga ristretta la portata, si può porre una norma obbligante con la portata che prima risultava dalla combinazione della norma obbligante con la norma permissiva. Una norma permissiva precludente è elemento di una norma di struttura che attribuisce a un organo il potere di produrre norme obbliganti: questo organo riceve il potere di produrre norme obbliganti, ma senza comandare né vietare ciò che secondo la norma permissiva precludente deve restare libero. La norma di struttura attributrice del potere di produrre norme obbliganti può dunque essere riformulata, eliminando la norma permissiva precludente e determinando la portata delle norme obbliganti, in base ad essa producibili, nel limite prima risultante dalla combinazione tra l'attribuzione del potere di produrre norme obbliganti e la restrizione del potere con la norma permissiva precludente (2). Ogni

---

(1) N. Bobbio, *Teoria della norma giuridica*, Torino, 1958, p. 153. V. ivi anche la distinzione delle norme permissive in abroganti e deroganti.

(2) Quanto ora ho detto è in termini alquanto semplificati. A rigore, bisognerebbe distinguere tra il caso in cui le norme obbliganti in contrasto con la norma permissiva precludente siano invalide, il caso in cui siano valide e soggette ad annullamento (come, nell'ordinamento italiano, le norme prodotte in sede di legislazione ordinaria in contrasto con norme della Costituzione), il caso in cui siano valide e l'organo che le ha prodotte sia soggetto a sanzione etc.. In tutti i casi, però, la norma permissiva di grado superiore è eliminabile nel modo indicato nel testo. La differenza tra i vari casi sta nel trattamento normativo della produzione di norme obbliganti oltre i limiti assegnati all'organo produttore.

ordinamento normativo può essere espresso in maniera che le norme di comportamento, in esso contenute, siano tutte a carattere obbligante (1).

Di un comportamento, comportamento individuale o classe di comportamenti di un individuo o di una classe di individui, possiamo dire che è obbligatorio in base a una norma di comportamento quando, ipotizzando che il comportamento o un comportamento appartenente alla classe venga tenuto dall'individuo o da un individuo appartenente alla classe, la norma è da considerare adempiuta, ossia quando l'asserzione del comportamento o di un comportamento appartenente alla classe tenuto dall'individuo o da un individuo appartenente alla classe, posta in via di ipotesi, sta con la norma in relazione comportante adempimento, quale l'abbiamo determinata nel capitolo precedente: quando, cioè, ha il frastico identico a quello della norma o a quello di una norma da essa correttamente ricavabile. Di qui possiamo trarre la regola che la qualifica di obbligatorio, in base a una norma di comportamento, è predicabile, in un enunciato, di un comportamento quando la determinazione del comportamento nell'enunciato è identica alla determinazione del comportamento nel frastico della norma o di una norma da essa correttamente ricavabile; in tal caso, infatti, l'asserzione del comportamento, cui si riferisce la qualifica, si troverà con la norma in relazione comportante adempimento. Se la norma di comportamento, presa come base, è condizionata, per poter dire che il comportamento è obbligatorio deve essersi altresì verificata la condizione. Abbiamo visto, nel capitolo precedente, come la determinazione di un comportamento in una norma sia sempre positiva e negativa insieme, ma come si possa tuttavia distinguere tra una determinazione positiva e una determinazione negativa secondo che la designazione del comportamento, cui la norma guida, venga fatta indicandone i caratteri, oppure per esclusione, stabilendo che esso possa avere qualsiasi carattere fuor che quelli indicati: nel primo caso l'obbligo istituito dalla norma può esser detto positivo, nell'altro negativo.

Del comportamento, incompatibile con un comportamento obbligatorio, possiamo dire che è vietato. Possiamo dire che un comportamento, comportamento individuale o classe di comportamenti di un individuo o di una classe di individui, è vietato da una norma di comportamento quando, ipotizzando che il comportamento o un comportamento appartenente alla classe venga tenuto dall'individuo o da un individuo appartenente alla classe, la norma è da considerare violata, ossia quando l'asserzione del compor-

(1) L'equivalenza tra una formulazione di un ordinamento normativo, che includa norme permissive, e la formulazione ottenuta eliminando le norme permissive è limitata al significato in senso semantico: gli effetti pragmatici possono essere nei due casi diversi.

tamento o di un comportamento appartenente alla classe tenuto dall'individuo o da un individuo appartenente alla classe, posta in via di ipotesi, sta con la norma in relazione comportante violazione, quale l'abbiamo determinata nel capitolo precedente: quando, cioè, è incompatibile con una asserzione con il frastico identico a quello della norma o a quello di una norma da essa correttamente ricavabile. Di qui possiamo trarre la regola che la qualifica di vietato, in base a una norma di comportamento, è predicabile, in un enunciato, di un comportamento quando la determinazione del comportamento nell'enunciato è incompatibile con la determinazione del comportamento nel frastico della norma o di una norma da essa correttamente ricavabile: in tal caso, infatti, l'asserzione del comportamento, cui si riferisce la qualifica, si troverà con la norma in relazione comportante violazione. Se la norma di comportamento, presa come base, è condizionata, per poter dire che il comportamento è vietato deve essersi altresì verificata la condizione. Se l'obbligo è positivo, il divieto è negativo, e viceversa. Va rilevato che il concetto di obbligo e quello di divieto si adoperano principalmente quando l'obbligo e il divieto hanno carattere positivo: si usa dire, per esempio, che Marco ha l'obbligo di fare il compito, non che è vietato a Marco tenere un comportamento incompatibile con il fare il compito, e che Marco ha il divieto di fumare, non che Marco ha l'obbligo di tenere un comportamento incompatibile con il fumare. Se restringessimo l'uso dei concetti di obbligo e di divieto ai casi in cui l'obbligo e il divieto hanno carattere positivo, dovremmo dire che una norma istituisce un obbligo o un divieto, che le norme regolano la condotta umana istituendo obblighi o divieti.

È questione di grande interesse, e molto delicata, se si possano dare norme di comportamento che regolino ogni comportamento possibile, secondo le quali, cioè, le classi dei comportamenti obbligatori e quelle dei comportamenti vietati siano complementari e ogni comportamento sia da qualificare come obbligatorio o come vietato. La filosofia morale ha spesso cercato di giungere alla posizione di norme di questa specie, in ciò, anzi, ravvisando il suo compito principale; ma è dubbio se simili norme siano realmente capaci di esercitare la funzione di guida del comportamento, o se si riducano a enunciati tautologici e vuoti, dai quali soltanto con salti logici si possa passare a norme in cui la condotta trovi una regola. Qui possiamo, in ogni modo, prescindere da tali norme e dai problemi che ad esse sono connessi, per riferirci al caso ordinario delle norme prodotte, fuor dei laboratori filosofici, nell'esperienza degli uomini, come le norme giuridiche. Queste norme guidano a certi comportamenti, distolgono da altri comportamenti e lasciano una sfera di comportamenti indifferenti. Accanto alle qualifiche di obbligatorio e di vietato si ha, in relazione ad esse, una terza possibile qualifica del comportamento. Possiamo dire di

un comportamento che è lecito in base a una norma di comportamento quando non è né obbligatorio né vietato. Un comportamento, comportamento individuale o classe di comportamenti di un individuo o di una classe di individui, si può dunque dire lecito, in base a una norma di comportamento, quando, ipotizzando che il comportamento o un comportamento appartenente alla classe venga tenuto dall'individuo o da un individuo appartenente alla classe, la norma non è da considerare né adempiuta né violata, ossia quando l'asserzione del comportamento o di un comportamento appartenente alla classe tenuto dall'individuo o da un individuo appartenente alla classe, posta in via di ipotesi, sta con la norma in relazione non comportante né adempimento né violazione, quale l'abbiamo determinata nel capitolo precedente: quando, cioè, non ha il frastico identico a quello della norma o a quello di una norma da essa correttamente ricavabile né è incompatibile con una asserzione con il frastico identico a quello della norma o di una norma da essa correttamente ricavabile. Di qui possiamo ricavare la regola che la qualifica di lecito, in base a una norma di comportamento, è predicabile, in un enunciato, di un comportamento quando la determinazione del comportamento nell'enunciato non è in relazione né di identità né di incompatibilità con la determinazione del comportamento nel frastico della norma o di una norma da essa correttamente ricavabile: in tal caso, infatti, l'asserzione del comportamento, cui si riferisce la qualifica, si troverà con la norma in relazione non comportante né adempimento né violazione. Se la norma di comportamento, presa come base, è condizionata e la condizione si è verificata un comportamento è lecito quando sta con la norma nella relazione ora indicata; se invece la condizione non si è verificata è lecito in ogni caso.

È stato messo in luce come vi sia una corrispondenza tra le categorie della qualificazione normativa e le cosiddette categorie modali della logica classica (1). Noi considereremo ora come le categorie della qualificazione normativa, che abbiamo determinato, corrispondano a quelle del necessario, dell'impossibile e del contingente. Al necessario corrisponde l'obbligatorio, all'impossibile il vietato, al contingente il lecito. Questa corrispondenza ha radice nel comune riferirsi ai fatti di norme e asserzioni, su cui ci siamo fermati nel secondo capitolo. Ciascuna delle tre coppie di categorie designa la stessa specie di relazione tra il fatto cui si applica e il fatto determinato nel frastico di una norma o di una asserzione. Le qualifiche dell'obbligatorio e del necessario possono essere predicate, in un enunciato, di un fatto quando la determinazione del fatto nell'enunciato è identica alla determinazione del fatto nel frastico di una norma o di

(1) N. Bobbio, *La logica giuridica di Eduardo García Máynez*, in « Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto », 1954.

una asserzione incondizionate, o, se siasi verificata la condizione, nel frastico di una norma o di una asserzione condizionate, nella parte concernente gli effetti della condizione. Sia la norma « Deve essere B »: possiamo dire che B è obbligatorio. Sia l'asserzione « Sarà B »: possiamo dire che B è necessario. Sia la norma « Quando A, deve essere B »: se A si è verificato, possiamo dire che B è obbligatorio. Sia l'asserzione « Quando A, è B »: se A si è verificato, possiamo dire che B è necessario. Le qualifiche del vietato e dell'impossibile possono essere predicate, in un enunciato, di un fatto quando la determinazione del fatto nell'enunciato è incompatibile con la determinazione del fatto nel frastico di una norma o di una asserzione incondizionate o, se siasi verificata la condizione, nel frastico di una norma o di una asserzione condizionate, nella parte concernente gli effetti della condizione. C è incompatibile con B. Sia la norma « Deve essere B »: possiamo dire che C è vietato. Sia l'asserzione « Sarà B »: possiamo dire che C è impossibile. Sia la norma « Quando A, deve essere B »: se A si è verificato, possiamo dire che C è vietato. Sia l'asserzione « Quando A è B »: se A si è verificato possiamo dire che C è impossibile. Le qualifiche del lecito e del contingente possono essere predicate, in un enunciato, di un fatto quando la determinazione del fatto nell'enunciato non è in relazione né di identità né di incompatibilità con la determinazione del fatto in una norma o in una asserzione incondizionate, o, se ci si riferisce a una norma o a una asserzione condizionate, non si è verificata la condizione oppure la determinazione del fatto nell'enunciato non è in relazione né di identità né di incompatibilità con la determinazione del fatto nel frastico della norma o della asserzione, nella parte concernente gli effetti della condizione. C è diverso da B e con B non incompatibile. Sia la norma « Deve essere B »: possiamo dire che C è lecito. Sia l'asserzione « Sarà B »: possiamo dire che C è contingente. Sia la norma « Quando A, deve essere B »: se A non si è verificato possiamo dire tanto di B quanto di C che sono leciti; se A si è verificato possiamo ancor dire che C è lecito. Sia l'asserzione « Quando A, è B »: se A non si è verificato, possiamo dire tanto di B quanto di C che sono contingenti; se A si è verificato possiamo ancora dire che C è contingente. Le categorie dell'obbligatorio, del vietato e del lecito e quelle del necessario, dell'impossibile e del contingente designano le stesse specie di relazioni tra fatti e fatti determinati nei frastici delle norme e delle asserzioni; ma sulla loro funzione si riflette, naturalmente, la differenza di funzione tra norme e asserzioni, risultante dal neustico delle norme e delle asserzioni stesse, che abbiamo considerato nel secondo capitolo. I concetti di necessario, di impossibile e di contingente appartengono al discorso conoscitivo ed esprimono relazioni tra fatti e asserzioni, soggette a verificazione, che guidano il comportamento nel modo indiretto lor proprio; i concetti di obbligatorio, di vietato e di lecito appartengono

al discorso normativo ed esprimono relazioni tra fatti e norme, non vere o false, bensì valide o invalide, che guidano il comportamento in modo diretto. Alla differenza di funzione consegue che i concetti delle due specie possono avere campi di impiego parzialmente o totalmente diversi, ove si ritenga che parzialmente o totalmente diversi siano i campi in cui le norme e le asserzioni possono esercitare la loro funzione: nella cultura moderna l'impiego delle categorie dell'obbligatorio, del vietato e del lecito è generalmente ristretto al comportamento umano, mentre le categorie del necessario, dell'impossibile e del contingente si applicano ai fatti diversi dal comportamento umano e al comportamento umano stesso. In quale relazione stia l'impiego delle categorie dell'una e dell'altra specie a proposito del comportamento umano è uno dei problemi centrali e più interessanti dell'etica.

Le qualifiche di obbligatorio, di vietato e di lecito possono essere predicate dei comportamenti in funzione di singole norme o di sistemi di norme. Nel secondo caso si dirà che un comportamento è obbligatorio o vietato quando è tale secondo una norma appartenente al sistema, che è lecito quando nessuna norma appartenente al sistema lo prescrive o lo proibisce. Se come base delle qualificazioni si assume il sistema delle norme giuridiche, il diritto, si vengono ad avere le qualifiche del giuridicamente obbligatorio, del giuridicamente vietato e del giuridicamente lecito. Ogni ordinamento, operante nell'esperienza umana, istituisce una sfera di obblighi, una sfera di divieti e una sfera di leciti: gli obblighi in via primaria, i divieti in connessione con gli obblighi, i leciti come residuo non regolato con obblighi e divieti. È di grande interesse per la teoria della definizione dei concetti qualificatori la questione, se nella formulazione, nell'interpretazione, nell'esposizione teorica, nell'applicazione di un ordinamento ci si debba valere di un linguaggio costruito esclusivamente in termini di obblighi e di divieti, o ci si possa valere di un linguaggio costruito anche in termini di leciti: nel primo caso i concetti qualificatori saranno tutti definiti sulla base di obblighi e di divieti, nel secondo caso saranno ammessi anche concetti qualificatori definiti sulla base di leciti. Abbiamo già avuto occasione di fare alcune considerazioni, rilevanti in ordine a tale questione, occupandoci della definizione del concetto di diritto soggettivo in termini di facoltà d'agire; giova ora discuterla in generale. Si è dunque visto come Thon opponga alla definizione del concetto di diritto soggettivo quale facoltà di agire l'argomento che si fonda su qualcosa di giuridicamente irrilevante, la facoltà, la quale non è contenuto del diritto, bensì quanto rimane delle nostre libere facoltà una volta poste le norme giuridiche. Il più rigoroso e coerente modello di discorso normativo in termini di obblighi e di divieti, impiegando come qualificatori solo concetti definiti sulla base di obblighi e di divieti, è probabilmente quello fornito,

con riguardo al diritto privato, da Mario Allara (1). L'impiego di un linguaggio costruito esclusivamente in termini di obblighi e di divieti non costituisce, a mio giudizio, una via necessaria e senza alternativa e comporta alcuni grossi inconvenienti. Formulando, interpretando, esponendo, applicando un ordinamento noi determiniamo sfere di obblighi, di divieti e di leciti: possiamo farlo determinando sempre in modo positivo gli obblighi e i divieti e in modo negativo i leciti, oppure ora in modo positivo gli obblighi e i divieti e in modo negativo i leciti, ora in modo positivo i leciti e in modo negativo gli obblighi e i divieti. È vero che i leciti sono il residuo non regolato con obblighi e divieti; nulla impedisce, però, che invece di determinare positivamente gli obblighi e i divieti e negativamente il residuo, si determini il residuo, e negativamente gli obblighi e i divieti. Sia un foglio bianco, sul quale vengono disegnate delle figure con inchiostro nero: il bianco, che ancora vediamo, non è che il residuo del bianco originario, dove il nero non lo copre. Se vogliamo determinare la forma delle macchie, noi possiamo farlo in modo positivo, negativamente determinando il bianco rimanente; ma possiamo anche determinare la forma del bianco rimanente, negativamente determinando la forma delle macchie. Questo procedimento potrà essere in molti casi più semplice e più economico del procedimento inverso. Supponiamo che il nostro foglio sia diventato tutto nero, salvo un circoletto bianco: per determinare la forma della figura nera sarà molto più semplice ed economico determinare la natura geometrica, le misure e la posizione della figura bianca, e negativamente la forma della figura nera, che determinare positivamente la forma della figura nera. Nella stessa maniera, il procedere, nella formulazione, nell'interpretazione, nell'esposizione, nell'applicazione di un ordinamento, assumendo, secondo la convenienza, ora il punto di vista dell'obbligo e del divieto, ora il punto di vista del lecito è assai più semplice ed economico che il tenersi rigidamente al punto di vista dell'obbligo; e ne viene un discorso assai più sciolto e chiaro, mentre nell'altro caso l'espressione è spesso pesante e complicata. Nella formulazione di un ordinamento, poi, è spesso opportuno che venga messo in risalto lo scopo degli istituti: l'indicazione dello scopo di un istituto, ricavabile da un testo normativo, può essere una preziosa guida per l'interprete. Nella interpretazione e nella applicazione di un ordinamento ci si deve di continuo preoccupare degli scopi degli istituti; e l'esposizione teorica non assolve completamente la sua funzione educativa e preparatoria se, oltre a determinare gli obblighi, i divieti e i leciti istituiti dall'ordinamento, non illumina gli scopi per cui obblighi, divieti e leciti esistono. Lo scopo di un istituto sta spesso in un lecito, nell'assicurare o rendere esclusivo un lecito. Scopo della proprietà non è im-

(1) M. ALLARA, *Le nozioni fondamentali del diritto civile*, 5ª ed., Torino, 1958.

pedire ai non proprietari di goder delle cose, bensì assicurare e rendere esclusivo il libero godimento delle cose da parte dei proprietari (1). L'impiego, nella formulazione, nell'interpretazione, nell'esposizione teorica, nell'applicazione di un ordinamento, di un linguaggio costruito anche in termini di lecito, di concetti qualificatori definiti sulla base di obblighi e di divieti, ma anche di concetti qualificatori definiti sulla base di leciti, permette di legare in un contesto la determinazione degli obblighi, dei divieti e dei leciti e l'indicazione dei loro scopi. Quando il codice civile italiano, al principio del Titolo dedicato alla proprietà, afferma che il proprietario ha diritto di godere della cosa in modo pieno ed esclusivo determina a favore del proprietario una sfera di lecito e contemporaneamente mette l'accento sullo scopo dell'istituto della proprietà, scopo che l'interprete dovrà costantemente tener presente nell'interpretare le varie norme che l'istituto costituiscono e regolano. Il giurista che definisce la proprietà anche sulla base del lecito può passare senza difficoltà dalla determinazione degli obblighi, dei divieti e dei leciti che la proprietà comporta alle considerazioni sullo scopo della proprietà e viceversa, mentre chi rifiuta di definire la proprietà anche sulla base del lecito dovrebbe tenere due discorsi in due linguaggi diversi. Può dirsi dovrebbe, meglio che deve: la scelta di un linguaggio costruito esclusivamente in termini di obblighi e di divieti è infatti connessa a un atteggiamento formalistico che porta a eliminare il discorso sugli scopi. Un simile atteggiamento, però, è possibile soltanto a chi rimane nella torre d'avorio di una scienza delle norme elaborata come un calcolo, appare presto inaccettabile a chi affronta nel vivo dell'esperienza umana i problemi della produzione, dell'interpretazione, dell'applicazione delle norme. Il linguaggio costruito esclusivamente in termini di obblighi e di divieti è dunque destinato a non aver fortuna presso i legislatori, presso gli operatori che interpretando ed applicando norme risolvono i conflitti tra gli uomini, presso gli scienziati preoccupati di educare tali operatori e prepararne l'attività. In base a queste considerazioni io credo che la tesi, secondo la quale il linguaggio in uso normativo dovrebbe essere costruito esclusivamente in termini di obblighi e di divieti, non sia da condividere: i concetti qualificatori possono essere definiti così sulla base di obblighi e divieti, come sulla base di leciti. Ho pertanto in precedenza espresso l'opinione che una definizione

---

(1) Il discorso sullo scopo della proprietà dovrebbe essere assai più complesso, ma, data la funzione che il riferimento alla proprietà ha nel testo, posso permettermi di semplificare. Non affronto il delicato problema della determinazione dello scopo degli istituti, fino a che punto e come possa avvenire oggettivamente attraverso indagini sull'ordinamento e sulla cultura che lo ha prodotto e fino a che punto comporti personali prese di posizione dell'interprete: questo problema costituisce uno dei temi principali di una filosofia dell'interpretazione degli ordinamenti normativi.

del tipo di quella che stabilisce essere condizione di impiego del concetto di diritto soggettivo una situazione in cui un soggetto abbia a un certo proposito una facoltà di agire liberamente, comparata a una situazione in cui tale facoltà manchi, possa essere accettata.

Le qualifiche di obbligatorio, di vietato e di lecito sono in funzione delle norme di comportamento e designano le relazioni, che abbiamo determinato, tra i comportamenti di cui vengono predicate e i comportamenti determinati nelle norme di comportamento, o, se si tratta di norme di comportamento condizionate, nella parte delle norme che concerne l'effetto normativo. Tra i comportamenti e le norme di comportamento condizionate intercorrono, inoltre, relazioni di altro tipo: un comportamento può essere, o non essere, preso in considerazione da una norma di comportamento condizionata quale elemento di una fattispecie, cui si colleghi un obbligo di comportamento. Quali elementi di fattispecie le norme possono prendere in considerazione anche fatti diversi dal comportamento umano: queste nuove relazioni possono dunque intercorrere anche tra norme e fatti diversi dal comportamento umano. Per designare tali relazioni possiamo valerci dei concetti di rilevanza o irrilevanza normativa (in funzione delle norme di comportamento). Mediante i concetti di validità o invalidità noi qualifichiamo le norme, a proposito delle quali li adoperiamo, in base a norme di struttura: le norme si dicono, in base a norme di struttura, valide o invalide secondo che in forza di quelle norme fanno o non fanno parte dell'ordinamento cui quelle appartengono. Le norme di struttura collegano la validità delle norme a fattispecie: un fatto può essere, o no, preso in considerazione da una norma di struttura quale elemento di una fattispecie, cui si colleghi una norma valida, e nei due casi, rispettivamente, potremo dire che è rilevante o irrilevante (in funzione delle norme di struttura). Le qualifiche di obbligatorio, di vietato e di lecito, quelle di valido e invalido e quelle di rilevante o irrilevante (in funzione di norme di comportamento o in funzione di norme di struttura) costituiscono ed esauriscono il campo dei concetti che designano le fondamentali specie di relazioni tra le norme e la materia dalle norme regolata, sotto le quali ogni particolare relazione è riconducibile. A tali concetti possiamo dare, seguendo una terminologia già entrata nei nostri studi (1), il nome di figure della qualificazione normativa. Le figure della qualificazione normativa, appartenenti ai quattro gruppi ora indicati, operano su piani diversi, che possono intersecarsi o non intersecarsi. Gli stessi comportamenti, che sono oggetto delle qualifiche di obbligatorio, vietato o lecito possono essere, o non essere, rilevanti in forza di norme di comportamento

---

(1) A. E. CAMMARATA, *Limiti fra formalismo e dogmatica nelle figure di qualificazione giuridica*, Catania, 1936.

condizionate o in forza di norme di struttura. Io prescrivo a Marco di fare un compito: il comportamento del fare il compito è per Marco, secondo la norma di comportamento da me posta, obbligatorio e non comporta alcun effetto normativo. Io prescrivo a Marco di fare un compito e, volendo premiare la sua ubbidienza, prescrivo a Giovanni, se il compito sarà fatto, di portarlo al cinematografo: il comportamento del fare il compito è obbligatorio per Marco e nello stesso tempo costituisce la fattispecie cui la norma di comportamento avente per destinatario Giovanni collega l'obbligo di quest'ultimo. Alla fine di un processo dare la sentenza è obbligatorio per il giudice e l'adempimento dell'obbligo ha, in forza di una norma di struttura, l'effetto della produzione di una norma valida. Il compimento di un atto vietato e sanzionato comporta la violazione del divieto e pone in essere un elemento della fattispecie, cui la norma sanzionatoria collega l'obbligo di comportamento dell'organo sanzionatore; il compimento di un atto vietato e non sanzionato comporta la violazione del divieto e non ha quell'effetto normativo. Servirsi di cosa di cui si è proprietari è atto lecito senza rilevanza; occupare una cosa di nessuno è atto lecito che fa acquistare all'occupante la proprietà della cosa, con il costituirsi degli obblighi di non ingerenza a carico dei non proprietari; le dichiarazioni negoziali sono atti leciti che producono valide norme etc..

Caratteristica importante dei concetti che fungono da figure della qualificazione normativa è quella di essere impiegabili nell'ambito di qualsiasi ordinamento. Ogni qual volta esiste una norma di comportamento esistono le condizioni di impiego dei concetti di obbligatorio, di vietato e di lecito. Ogni qual volta esiste una norma di comportamento condizionata esistono le condizioni di impiego dei concetti di rilevante e irrilevante (in funzione di norme di comportamento). Ogni qual volta esiste una norma di struttura esistono le condizioni di impiego dei concetti di valido e invalido e di rilevante e irrilevante (in funzione di norme di struttura). Ogni qual volta esiste un ordinamento composto di norme di comportamento incondizionate e condizionate e di norme di struttura che determinano le condizioni di appartenenza delle norme all'ordinamento esistono le condizioni di impiego dei concetti di obbligatorio, di vietato, di lecito, di valido, di invalido, di rilevante e di irrilevante in funzione di norme di comportamento e in funzione di norme di struttura. In base a questa caratteristica i concetti che fungono da figure della qualificazione normativa possono essere contrapposti ai concetti che servono ad affermare conclusioni normative in base alla previsione normativa di particolari comportamenti, di particolari configurazioni della validità e della invalidità, di particolari fattispecie, come, per esempio, i concetti, da noi in precedenza studiati, di negozio giuridico, di diritto soggettivo e di persona giuridica. Vi possono essere, infatti, ordinamenti, nell'ambito dei quali le condi-

zioni di impiego di tali concetti non sussistano, perché non esistano norme aventi per contenuto le specifiche previsioni normative, premessa delle conclusioni normative con tali concetti affermate. In considerazione di questa caratteristica le figure della qualificazione normativa possono anche esser dette, ricollegandosi per un importante aspetto all'uso tradizionale del concetto di categoria, categorie della qualificazione normativa; e di tale espressione anch'io nelle pagine precedenti mi sono avvalso. Con il concetto di categoria si è però spesso inteso riferirsi a strutture che dell'esperienza umana sono condizione, non prodotto. Nell'orientamento della filosofia contemporanea, al quale ho fatto riferimento nella prefazione, le categorie che costituiscono le strutture fondamentali in cui trova ordine l'esperienza umana sono invece concepite come un prodotto culturale; e, per risolvere i complessi e delicati problemi ad esse collegati, è importante, io credo, esser consapevoli che tali sono anche le categorie della qualificazione normativa. Posti dall'uomo nella sua storia culturale sono le norme e gli ordinamenti, tra i quali e la materia regolata intercorrono le relazioni che designiamo per mezzo delle categorie della qualificazione normativa; dall'uso linguistico e, se si rendono esplicite le regole d'uso mediante definizioni, dalle definizioni dipendono la forma e il significato dei concetti che quelle relazioni designano, cui di categorie della qualificazione normativa diamo il nome. Potremmo, con definizioni diverse, costruire categorie di qualificazione normativa diverse da quelle poco fa prospettate, e quelle possiamo raggruppare e suddividere sì da diminuirne o aumentarne il numero. Se, per esempio, decidiamo di usare il concetto di lecito a proposito di qualsiasi comportamento non vietato, sia esso obbligatorio o non obbligatorio, le categorie della qualificazione in base alle norme di comportamento si riducono a due, il lecito e il vietato. Quanto alle definizioni dei concetti di obbligatorio, di vietato e di lecito, sopra stabilite, si tratta di ridefinizioni, che comportano una scelta nell'ambito di una relazione con l'uso. Non siamo andati seguendo, infatti, l'uso effettivo dei nostri concetti in tutte le sue varietà e sfumature, ma, nell'uso cogliendo l'elemento dominante, abbiamo fissato definizioni univoche e precise.

Lo scopo, in vista del quale io sono venuto in questa sede ad occuparmi delle figure della qualificazione normativa, non era quello di elaborare una completa teoria di tali figure, bensì quello di trovare nei concetti di obbligatorio, di vietato e di lecito, tra esse scelti a mo' di esempio, nuovi campioni su cui mettere a prova la teoria della definizione dei concetti qualificatori, proposta nel secondo paragrafo di questo capitolo. Non mi occuperò quindi in maniera particolareggiata della definizione dei concetti fungenti da figure di qualificazione normativa che, accanto a quelli di obbligatorio, di vietato e di lecito, ho avuto a indicare. Delle definizioni dei

concetti presi per campione consideriamo ora la struttura. La definizione del concetto di obbligatorio dice dunque che la qualifica di obbligatorio in base a una norma di comportamento può essere predicata di un comportamento, comportamento individuale o classe di comportamenti di un individuo o di una classe di individui, quando l'asserzione del comportamento o di un comportamento appartenente alla classe tenuto dall'individuo o da un individuo appartenente alla classe, posta in via di ipotesi, sta con la norma in relazione comportante adempimento. Se la norma è condizionata deve essersi altresì verificata la condizione. La definizione del concetto di vietato dice che la qualifica di vietato in base a una norma di comportamento può essere predicata di un comportamento, comportamento individuale o classe di comportamenti di un individuo o di una classe di individui, quando l'asserzione del comportamento o di un comportamento appartenente alla classe tenuto dall'individuo o da un individuo appartenente alla classe, posta in via di ipotesi, sta con la norma in relazione comportante violazione. Se la norma è condizionata deve essersi altresì verificata la condizione. La definizione del concetto di lecito dice che la qualifica di lecito in base a una norma di comportamento può essere predicata di un comportamento, comportamento individuale o classe di comportamenti di un individuo o di una classe di individui, quando l'asserzione del comportamento o di un comportamento appartenente alla classe tenuto dall'individuo o da un individuo appartenente alla classe, posta in via di ipotesi, sta con la norma in relazione non comportante né adempimento né violazione. Se la norma è condizionata e la condizione si è verificata un comportamento è lecito quando sta con la norma nella relazione ora indicata; se invece la condizione non si è verificata è lecito in ogni caso. Le condizioni dell'impiego, a proposito di comportamenti, dei concetti di obbligatorio, di vietato e di lecito, determinate dalle definizioni di tali concetti, consistono dunque nel combinarsi, con un certo risultato, di norme di comportamento e di asserzioni relative ai comportamenti, poste in via di ipotesi. Nel caso delle norme di comportamento condizionate ulteriore condizione di impiego dell'uno o dell'altro dei nostri concetti è il combinarsi delle norme con asserzioni relative ai fatti costituenti la fattispecie, con risultati tali da comportare la verificazione o la mancata verificazione della condizione. Le definizioni dei concetti di obbligatorio, di vietato e di lecito rientrano pertanto nel tipo di definizione condizionale proprio dei concetti qualificatori, caratterizzato dalla posizione, come condizione di impiego del concetto definito, del combinarsi con un certo risultato di una norma e di una asserzione, o di norme e asserzioni: la teoria della definizione dei concetti qualificatori, quale specie di definizione condizionale che determina le condizioni di impiego del concetto definito nelle premesse di una conclusione normativa, si attaglia

anche ai concetti, scelti per campione tra le figure della qualificazione normativa.

I concetti di obbligatorio, di vietato e di lecito non hanno, accanto alla funzione di qualificazione, una funzione conoscitiva: si tratta di concetti disposizionali, l'asserzione relativa a un comportamento che, in combinazione con una norma di comportamento, costituisce condizione di impiego di questi concetti ha carattere ipotetico e di conseguenza, anche se in occasione dell'impiego dei concetti si può ad essa risalire, non convoglia conoscenza. Abbiamo visto come le categorie dell'obbligatorio, del vietato e del lecito e le categorie del necessario, dell'impossibile e del contingente operino su piani diversi: la riduzione di un comportamento sotto una categoria della prima specie non comporta quindi nemmeno la sua riduzione sotto una corrispondente categoria dell'altra specie. L'affermazione, per esempio, che un comportamento è obbligatorio non comporta per logica necessità che esso sia possibile: può accadere che si prescriva un comportamento impossibile. In questo caso la norma non potrà esercitare la sua funzione, ma il comportamento potrà tuttavia esser qualificato in base alla norma come obbligatorio. Anche i concetti di obbligatorio, di vietato e di lecito possono essere eliminati dal testo delle norme in cui figurano, in vista della risoluzione delle fattispecie qualificate in fattispecie non qualificate e degli effetti normativi, consistenti in attribuzione di qualifiche, nella determinazione di comportamenti dovuti o nella affermazione della appartenenza di norme a sistemi di norme, mediante la sostituzione di essi con l'enunciazione delle condizioni del loro impiego. Sia la norma: se per una persona è obbligatorio prestare il servizio militare, ed essa non lo presta, il tale organo deve tenere il tale comportamento sanzionatorio. Questa norma può essere riformulata così: se esiste una norma tale che, ponendo in ipotesi la prestazione del servizio militare da parte di una persona, sia da considerare adempiuta, e la persona non presta il servizio, il tale organo deve tenere il tale comportamento sanzionatorio. Nell'enunciato che abbiamo così ottenuto non figura più il concetto di obbligatorio e la norma, in base alla quale il comportamento del prestare servizio militare era qualificato come obbligatorio, si congiunge con la norma concernente il comportamento sanzionatorio, formando una norma che prevede una fattispecie non qualificata.

Capitolo sesto

LA DEFINIZIONE DEI CONCETTI IMPIEGATI NEL LINGUAGGIO NORMATIVO:

(3) DEL NEUSTICO E DEI CONCETTI A LIVELLO METALINGUISTICO

1

Riconsideriamo un momento il lavoro fin qui dedicato alla definizione dei segni designativi appartenenti al linguaggio in uso normativo. Venuti, dopo la parte preparatoria, al particolare studio della definizione di questi segni, ci siamo occupati prima di tutto dei segni designanti cose, proprietà, relazioni di puro fatto: ho proposto la tesi che la definizione dei segni designanti cose, proprietà, relazioni di puro fatto, impiegati nel linguaggio in uso normativo, non comporti problemi diversi da quelli relativi alla definizione dei segni della stessa specie, impiegati nel linguaggio in uso conoscitivo. La definizione dei segni designanti cose, proprietà, relazioni di puro fatto, impiegati nel linguaggio in uso normativo, presenta dunque la struttura dell'uno o dell'altro dei tipi di definizione dei segni della specie, che, nella storia della teoria della definizione, sono stati originariamente determinati attraverso indagini condotte sul linguaggio in uso conoscitivo: la definizione diretta, la definizione condizionale, il metodo di introduzione proprio dei costrutti teorici. Siamo quindi passati ad occuparci dei concetti qualificatori: affermata la tesi che i concetti qualificatori designano conclusioni normative, discendenti da premesse costituite da una norma, o più norme, e da una asserzione, o più asserzioni, lo studio della struttura della definizione di questi concetti ci ha portato a ravvisare una nuova specie di definizione condizionale, caratterizzata appunto dallo stabilire, quali condizioni di impiego del concetto definito, le premesse di una conclusione normativa. Il chiarimento della struttura della definizione di questi concetti ci ha consentito di vedere in qual modo i concetti qualificatori possano essere eliminati dal testo delle norme in cui figurano, ottenendo norme che non contengano previsioni o attribuzioni di qualifiche, ma colleghino a fattispecie non qualificate la determinazione di comportamenti dovuti o l'affermazione della appartenenza di una norma a un sistema di norme.

Trattando, nel secondo capitolo, delle norme di comportamento, distinguemmo, seguendo Hare, frastico e neustico. Le norme hanno in co-

mune con le asserzioni il riferimento a fatti; diversa delle norme e delle asserzioni è la funzione. Se nel formulare gli enunciati normativi e gli enunciati assertivi ci serviamo di un linguaggio, nel quale i segni designanti i fatti cui gli enunciati si riferiscono siano distinti dai segni usati per significare la funzione dagli enunciati esercitata, veniamo ad avere negli enunciati due parti differenti, l'una esprimente il riferimento ai fatti, comune agli enunciati normativi e agli assertivi, il frastico, l'altra esprimente la funzione, diversa per gli enunciati normativi e per gli assertivi, il neustico. L'eliminazione dei concetti qualificatori permette di isolare nelle norme di comportamento un frastico formulato esclusivamente per mezzo di segni designanti cose, proprietà, relazioni di puro fatto, la definizione dei quali non comporta problemi diversi da quelli relativi alla definizione dei segni designanti cose, proprietà, relazioni di puro fatto impiegati nel frastico delle asserzioni. Insieme al frastico, poi, comporrà la norma il neustico, che ne esprimerà la funzione. I segni del frastico designano il destinatario, il comportamento del destinatario e, se si tratta di norma condizionata, i fatti costituenti la fattispecie; il neustico sta a significare che il destinatario deve tenere quel comportamento. Il concetto che comunemente si adopera come neustico, per esprimere la funzione di una norma, è appunto quello di dovere. Asserzioni e norme si riferiscono a fatti e hanno in comune la designazione dei fatti nel frastico; ma il neustico delle asserzioni dice che i fatti sono o saranno, il neustico delle norme dice che devono essere, che i destinatari delle norme non terranno, ma devono tenere certi comportamenti. A questo concetto di dovere dobbiamo dedicare ora la nostra attenzione.

Il verbo 'dovere' è usato di frequente, nel linguaggio comune, in significato vago ed equivoco; esso è inoltre spesso dotato di una considerevole forza emotiva. Grazie a queste caratteristiche, il nostro verbo ha un ruolo importante nel discorso di coloro, siano moralisti, politicanti, propagandisti etc., che cercano di portare gli altri a fare qualcosa senza un esame critico delle ragioni a favore o a sfavore di ciò che si propone. Il vigore con cui si afferma che si ha il dovere, magari sacro, di fare qualcosa e l'effetto emotivo sugli ascoltatori sono nella maggior parte dei casi inversamente proporzionali alla capacità di spiegare il significato semantico in cui il concetto di dovere viene adoperato. La filosofia analitica ha avuto il merito di vedere con chiarezza la necessità di una analisi del concetto di dovere, preliminare indispensabile a qualsiasi ragionevole indagine e discussione intorno al dovere, porta d'ingresso alla filosofia morale. I primi approcci della filosofia analitica al concetto sono stati, però, alquanto grossolani e semplicistici. « Io devo fare qualcosa », dice Moritz Schlick, significa soltanto: « Qualcuno vuole che io faccia ciò ». E, prosegue quell'autore, il desiderio di un altro, rivolto a me, viene descritto come

dovere solo quando quegli è in grado di dar forza al suo desiderio premiando l'ubbidienza o punendo la disubbidienza, o almeno indicando le conseguenze naturali dell'ubbidienza e della disubbidienza. Questo è il significato che la parola ha nella vita quotidiana: e non viene usata in nessun altro significato (1). Ci ritroviamo innanzi a quel tipo di riduzionismo di cui ci siamo occupati al principio del secondo capitolo. Via via che le analisi nel campo dell'etica sono diventate più adeguate e sottili si è però visto come l'asserzione che 'dovere' ha nel linguaggio comune sempre lo stesso significato sia gravemente inesatta; e, con riferimento e al linguaggio comune e ai linguaggi tecnici, si sono elaborate alcune importanti distinzioni.

La distinzione fondamentale da fare in materia è quella tra una gamma di significati, che possiamo chiamare sociologici e psicologici, e un significato, che possiamo chiamare formale. Nel primo caso l'impiego del verbo 'dovere' comporta un riferimento a particolari fatti, stati, atteggiamenti, disposizioni di soggetti, e l'esistenza dei fatti ne costituisce condizione. In questo caso gli enunciati contenenti il verbo 'dovere' hanno, o per lo meno hanno anche, la funzione di asserzioni empiriche intorno a quei fatti. Il modo in cui il significato di 'dovere' comporta un riferimento a particolari fatti e gli enunciati contenenti il verbo 'dovere' adempiono la funzione di asserzioni empiriche intorno a quei fatti varia nell'uso attraverso mille sfumature; si possono tuttavia individuare qui due significati principali. Uno è quello riconosciuto da Schlick: « Mio figlio deve compiere seriamente i suoi studi » può equivalere a « Io desidero che mio figlio compia seriamente i suoi studi e sono in grado di dar forza al mio desiderio, premiando la sua ubbidienza e punendolo se sarà disubbidiente ». Nell'altro significato il concetto di dovere è correlato con « un sentimento di compulsione... in immediata connessione con l'idea di una certa azione » (2). L'affermazione di dovere ha qui la portata di una asserzione empirica intorno all'esistenza del sentimento. Nel significato formale, il verbo 'dovere' significa che l'enunciato di cui fa parte è una norma, ossia ha la funzione di guida diretta del comportamento, senza riferimenti a particolari stati, atteggiamenti, disposizioni dei soggetti che l'enunciato producono e da esso si fanno, o non si fanno, guidare. È in quanto portatore del significato formale che il concetto di dovere copre nelle norme il ruolo di neustico: il significato formale consiste appunto in questo ruolo. È nel significato formale che si può contrapporre il concetto di dovere al con-

---

(1) M. Schlick, *Problems of Ethics*, tr. di D. Rynin, New York, 1939, p. 110.

(2) A. Hägerström, *Inquiries into the Nature of Law and Morals*, Stockholm, 1953, p. 127.

cetto di essere, funzionante come neustico nelle asserzioni (1): norme e asserzioni designano fatti, o fatti in relazione ad altri fatti, ma i concetti di dovere e di essere significano la differente funzione, di guida diretta e di guida indiretta, che esse assolvono nell'esperienza degli uomini. L'isolamento del significato formale, la netta distinzione di esso dai significati sociologici e psicologici ha natura di ridefinizione: nell'uso comune e sovente anche negli usi tecnici significato formale e significati sociologici e psicologici si intrecciano strettamente. Anche gli esempi or ora portati a proposito dei significati sociologici e psicologici erano artificialmente depurati: se alcuno dice in realtà « Mio figlio deve compiere seriamente i suoi studi » nell'uso del verbo ' dovere ', insieme al riferimento allo stato di desiderio dell'autore dell'enunciato e alla sua intenzione e possibilità di valersi, per realizzare il suo desiderio, di premi e punizioni, c'è probabilmente anche l'intendimento di assegnare all'enunciato la funzione di guida diretta del comportamento del figlio. Nello stesso modo, quando si dice « Io devo far questo! » probabilmente non si vuole significare soltanto che si ha un sentimento di obbligazione, ma anche fissare a se stessi una linea di condotta, ponendo l'enunciato in funzione di guida diretta. L'isolamento del significato formale del concetto di dovere presenta il vantaggio di cogliere e mettere in luce un elemento rilevante e dominante nella maggior parte degli usi comuni e tecnici del concetto, ed esclusivo in alcuni usi tecnici. Quando un giurista di rigoroso orientamento normativistico afferma che, secondo le leggi del nostro paese, taluno deve fare qualcosa, l'affermazione non riguarda particolari stati, atteggiamenti, disposizioni di alcuno, ma è soltanto la determinazione di una linea di comportamento, e il concetto di dovere, figurante nell'enunciato, significa soltanto che questo ha la funzione di guida diretta del comportamento. L'orientamento metodologico delle discipline concernenti ordinamenti, che si distingue col nome di normativismo, ha appunto una delle sue principali caratteristiche nell'interpretazione e nell'uso del concetto di dovere esclusivamente nel significato formale.

L'analisi del concetto di dovere, con la distinzione dei vari significati di cui volta a volta è portatore, può recare un importante contributo alla corretta impostazione e soddisfacente soluzione di molti problemi, alla eliminazione di molti equivoci e confusioni. Un esempio concernente una questione importante: la questione della portata del positivismo giuridico. Il positivismo giuridico consiste nell'assumere, quale oggetto d'indagine

(1) La contrapposizione corrisponde a quella kelseniana tra « dover essere » in senso normativo (das Sollen) e « dover essere » in senso naturalistico (das Müssen): v. H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, tr. di R. TREVES, 2ª ed., Torino, 1953, capitolo III.

scientifica, quale criterio di qualificazione dei comportamenti, non le norme riconosciute, o poste, da una nostra filosofia, ma le norme di un ordinamento storico, effettivamente operante in un gruppo sociale (1). Contro il positivismo giuridico si è più volte mossa l'accusa di comportare la rinuncia al giudizio morale e politico sull'ordinamento, la sottomissione passiva alla volontà che l'ordinamento ha prodotto, riuscendo a imporlo alla società. Non si afferma dal giurista, seguace dell'orientamento positivistico, che si deve fare ciò che secondo l'ordinamento storico si deve fare? In effetti il nostro giurista stabilisce una serie di enunciati contenenti il verbo 'dovere', fa una serie di affermazioni che si deve fare questo o quello, i suoi enunciati, le sue affermazioni ricavando, in applicazione di certi criteri operativi, dall'ordinamento storico. Bisogna però vedere in quale significato nei suoi enunciati il concetto di dovere è adoperato. Se nello studiare l'ordinamento storico e nel ricavarne affermazioni di doveri il giurista si conduce rigorosamente da normativista, se unisce le caratteristiche dell'atteggiamento metodologico positivistico a quelle dell'atteggiamento metodologico normativistico, il concetto di dovere è da lui adoperato esclusivamente in significato formale. In questo caso il concetto, figurante negli enunciati da lui stabiliti, significa soltanto che tali enunciati hanno funzione normativa, sono delle norme: riguardo al giudizio morale e politico, ai sentimenti, al comportamento innanzi a tali norme, del giurista stesso o di altri, l'uso del concetto non implica nulla. I nazisti impongono e rendono operante un ordinamento, contenente norme secondo le quali si devono perseguitare e uccidere gli ebrei: usando il concetto di dovere nel significato formale, un giurista positivista può affermare che secondo l'ordinamento nazista si devono perseguitare e uccidere gli ebrei, e tuttavia dare su quelle norme e su quell'ordinamento il più negativo dei giudizi morali e politici, provare un sentimento di orrore davanti a simile miseria e ferocia di uomini, esser pronto a ogni rischio per riportare nella società la libertà e la ragione. Le cose cambiano, invece, se nell'uso del concetto di dovere al significato formale si mischiano significati sociologici e psicologici. Se il giurista di orientamento positivistico si serve del concetto di dovere senza ben depurarlo del significato, in cui è correlato a un sentimento di obbligazione, le affermazioni che secondo un ordinamento storico si deve fare questo o quello assumono la portata di asserzioni di una sottomissione morale all'ordinamento. Va riconosciuto che assai spesso il positivismo giuridico non è accompagnato da un consapevole e rigoroso normativismo, da una precisa delimitazione del significato del concetto di dovere al significato formale: l'abitudine a studiare un ordinamento sto-

(1) Per una compiuta caratterizzazione del positivismo giuridico rinvio a R. Treves, *Lezioni di filosofia del diritto*, parte I, Milano, 1958, capitolo II.

rico e in base ad esso qualificare i comportamenti produce sovente nel giurista un atteggiamento di passività morale e sottomissione all'ordinamento e l'uso del concetto di dovere manifesta tale atteggiamento. Innanzi a questo positivismo giuridico la reazione e la critica sono giuste e necessarie. La reazione, però, può prendere due vie. Una via è quella dell'abbandono dell'orientamento positivistico: il giurista torna, in tal caso, a dedicarsi alle norme riconosciute, o poste, dalla sua filosofia. È la via indicata, per lo più con profondi compromessi col positivismo, dai nuovi giusnaturalisti. L'altra via è quella della chiara determinazione della portata del positivismo giuridico secondo un orientamento normativistico e grazie alla precisa delimitazione del significato del concetto di dovere al significato formale. Quale delle due vie il giurista debba scegliere dipende da un giudizio morale e politico sulla sua funzione nella società e sul miglior modo in cui la sua funzione può essere assolta. Se al giurista attribuiamo la funzione di servire e realizzare, in una società libera e democratica, i valori della sovranità della legge, dell'eguaglianza giuridica, dei diritti di libertà e dei diritti sociali garantiti dalla legge, il giudizio morale e politico ci porta a concludere che la via del positivismo giuridico è ancora la via da tenere, come quella che al giurista dà modo di adempiere la sua funzione (1).

I problemi relativi alla definizione del concetto di dovere nei significati sociologici e psicologici sono i problemi propri della definizione di un concetto designante fatti. A noi, qui, interessa in modo particolare la definizione del concetto di dovere nel significato formale, in cui copre il ruolo di neustico delle norme. Non può bastare, a definire il concetto, una definizione diretta o una catena di definizioni dirette, che ne facciano il sinonimo di primitivi designanti cose o aspetti del mondo, oggetto di esperienza diretta. Il concetto significa che l'enunciato di cui fa parte ha una certa funzione, e una funzione non si riduce a dati di esperienza, ma consiste in certi collegamenti e rapporti tra i dati dell'esperienza. Per determinare la struttura della definizione del concetto di dovere nel significato formale bisogna entrare nel campo della definizione condizionale. Il concetto significa che l'enunciato di cui fa parte ha la funzione di guida diretta del comportamento, ossia viene posto per servire alla guida diretta del comportamento e come tale viene trattato da coloro che lo interpretano. La definizione stabilirà dunque quale condizione di impiego del concetto che l'enunciato di cui esso fa parte venga posto per servire alla guida diretta del comportamento e come tale venga trattato da coloro che lo inter-

(1) A proposito della funzione del metodo giuridico nello stato libero e democratico mi sia permesso rinviare ai miei *Diritto naturale vigente?*, in « Occidente », 1953, e *Filosofia analitica e giurisprudenza*, Milano, 1953, capitolo X.

pretano. L'elemento caratteristico della condizione di impiego del concetto sta pertanto in comportamenti e disposizioni a comportamenti rispetto all'enunciato di cui esso fa parte. La definizione condizionale dei concetti qualificatori stabilisce, quale condizione di impiego del concetto definito, che certe operazioni di combinazione di norme e asserzioni diano un certo risultato; la definizione condizionale del concetto di dovere stabilisce, quale condizione di impiego del concetto definito, che rispetto all'enunciato di cui esso fa parte ci si comporti e si sia disposti a comportarci in certi modi, ivi compreso il combinarlo con asserzioni nelle operazioni con cui si traggono le conclusioni normative designate dai concetti qualificatori. Nella definizione del nostro concetto intervengono concetti dalla definizione difficile e complicata: torniamo però con essi ai già noti problemi della definizione dei concetti designanti fatti. Se, entro un orientamento comportamentistico, di tali concetti arriveremo a dare definizioni aventi per base il linguaggio cosale, sarà realizzata, per il concetto di dovere nel significato formale, la clausola che ogni definizione deve avere per base il linguaggio cosale. A questo punto si potrebbe obbiettare che il significato del concetto di dovere, qui chiamato formale, formale non è, poiché la definizione del concetto in tale significato si dà per mezzo di concetti che designano comportamenti e disposizioni di comportamento, ossia per mezzo di concetti psicologici e sociologici. In quanto il concetto di dovere nel significato formale significa che l'enunciato di cui fa parte ha una certa funzione nell'esperienza umana, la definizione di esso non può non comportare un riferimento a comportamenti e disposizioni a comportamenti. Il riferimento, però, è a comportamenti e a disposizioni di comportamenti in quanto configuranti la funzione dell'enunciato, indipendentemente dai particolari stati e disposizioni che l'attribuzione della funzione all'enunciato possono accompagnare. Per designare quest'uso del concetto di dovere si può usare l'espressione di ' significato formale ': esso significa infatti che l'enunciato di cui fa parte assume la funzione, che ne fa una forma in cui si inquadra e per cui si qualifica l'esperienza umana, senza dirci nulla intorno ai particolari fattori ed effetti sociologici e psicologici dell'istituirsi di quella forma.

Lo studio del concetto di dovere e della sua definizione è stato condotto nelle pagine precedenti con riguardo al ruolo di neustico che esso copre nelle norme di comportamento. Considerazioni e conclusioni analoghe gli si applicano quando copre il ruolo di neustico nelle norme di struttura. Nel tipo di ordinamenti in cui l'appartenenza delle norme all'ordinamento dipende da relazioni tra norme e fatti, le norme di struttura determinano per le norme cui si riferiscono le condizioni di appartenenza all'ordinamento e la posizione nell'ordinamento. Abbiamo visto a suo tempo come anche in una norma di struttura si possa distinguere una parte frastica, che de-

signa la fattispecie e la relazione tra la norma, cui la norma di struttura si riferisce, e l'ordinamento, e una parte neustica, esprimente la funzione dalla norma di struttura adempiuta. La funzione di una norma di struttura è quella di guidare, quando si verifichi la fattispecie in essa prevista, a trattare la norma cui essa si riferisce come appartenente, in una certa posizione, all'ordinamento in cui la norma di struttura opera. Le norme di struttura guidano a trattare o non trattare norme come appartenenti a ordinamenti; attraverso l'attribuzione di validità a norme di comportamento guidano ai comportamenti in tali norme previsti. Siamo, anche qui, innanzi a enunciati aventi la funzione di guida diretta del comportamento; la differenza che le norme di struttura presentano, rispetto alle norme di comportamento, sta nel livello a cui operano, guidando a comportamenti relativi ad altre norme e solo attraverso le altre norme a comportamenti non relativi a norme. Il concetto che copre il ruolo di neustico nelle norme di struttura ha dunque lo stesso significato del concetto che copre il ruolo di neustico nelle norme di comportamento: il concetto di dovere, o il suo sinonimo che sia usato nel ruolo di neustico nelle norme di struttura, serba qui lo stesso significato che ha nelle norme di comportamento.

2

Per formulare, senza lasciare sottintesi, una norma di comportamento bisogna impiegare, come minimo, un concetto che copra il ruolo di neustico, col quale esprimere che l'enunciato stabilito ha la funzione di guida diretta del comportamento, e concetti designanti cose, proprietà e relazioni di fatto, sufficienti alla determinazione del destinatario, del comportamento cui la norma guida e, ove si tratti di norma condizionata, della fattispecie. Una norma isolata non sarà composta, d'altro canto, che di tali concetti, il concetto che fa da neustico e i concetti designanti cose, proprietà e relazioni di fatti, determinanti il destinatario, il comportamento e, nel caso della norma condizionata, la fattispecie. Tra i concetti che possono figurare nel frastico di una norma, i concetti designanti cose, proprietà e relazioni di fatto, necessari e, insieme al concetto che fa da neustico, sufficienti alla formulazione di una norma isolata costituiscono la specie operante al livello linguistico inferiore; salve le distinzioni di livelli che si possono fare all'interno della specie. A un livello linguistico più alto operano i concetti qualificatori, con cui si affermano conclusioni normative: l'impiego di tali concetti suppone, infatti, gli enunciati normativi e assertori che, combinandosi, dànno le conclusioni normative con essi affermate. All'interno di un ordinamento normativo i concetti qualificatori consentono di esprimere con brevità relazioni tra enunciati appartenenti al sistema, la formulazione delle quali sarebbe altrimenti assai lunga e complicata: in

tutti gli ordinamenti normativi di qualche complessità ritroviamo pertanto questa specie di concetti. A un altro livello operano infine i concetti, con cui si designano norme, ordinamenti, specie di norme e ordinamenti, elementi od aspetti di norme o ordinamenti: metalinguaggio, il cui linguaggio-oggetto è costituito da enunciati normativi, da sistemi di enunciati normativi, da caratteristiche, elementi o aspetti di enunciati normativi e sistemi di enunciati normativi. Disporre di un simile metalinguaggio è necessario per poter formulare enunciati concernenti norme e ordinamenti, in particolare per poter istituire o descrivere un ordinamento normativo. Senza esso, infatti, non avremmo modo di formulare le condizioni di appartenenza delle norme all'ordinamento; una norma di struttura non può esser formulata senza l'impiego dei concetti di norma e di ordinamento. Prima di chiudere la nostra indagine sulla definizione dei concetti appartenenti al linguaggio in uso normativo bisogna prendere in considerazione anche i concetti operanti a questo livello.

Lo studio dei concetti di norma, di ordinamento e degli altri concetti che operano allo stesso livello è delicato e difficile: qui io potrò peraltro procedere abbastanza rapidamente grazie a due rinvii. Il primo rinvio è a quanto è stato detto circa le norme e gli ordinamenti nel terzo capitolo. Volendo far la teoria della definizione dei concetti impiegati per formulare le norme e gli ordinamenti avevamo bisogno del metalinguaggio comprendente i concetti di norma, ordinamento etc., che infatti abbiamo poi frequentemente adoperato: fu pertanto necessario stabilire una preliminare intesa intorno al designato di tali concetti.

Primo e fondamentale tra i concetti che operano a questo livello, per mezzo del quale gli altri concetti dello stesso livello vengono definiti, è il concetto di norma. Dopo avere distinto l'uso normativo e l'uso conoscitivo del linguaggio in base alla funzione di guida diretta o indiretta del comportamento, si è da noi dato il nome di ' norma ' a ogni enunciato, cui venga attribuita la funzione di guida diretta del comportamento. In questo significato il concetto di norma può essere impiegato alla condizione necessaria e sufficiente che esista un enunciato, cui venga attribuita la funzione di guida diretta del comportamento (1). Dovrebbe ormai riuscire evidente che la definizione, determinante tale condizione, non può essere una definizione diretta: si tratta di una definizione condizionale, concernente un enunciato e comportamenti e disposizioni a comportamenti relativi al-

(1) La definizione del concetto di norma, da me accettata, non include dunque il requisito che la norma abbia i caratteri della generalità e della astrattezza. Sul fondamento ideologico delle definizioni del concetto di norma che richiedono tali caratteri v. N. Bobbio, *Per una classificazione degli imperativi giuridici*, in *Scritti giuridici in memoria di Piero Calamandrei*, Padova, 1958, vol. I.

l'enunciato. Se, entro un orientamento comportamentistico, dei concetti impiegati nella definizione si daranno definizioni aventi per base il linguaggio cosale, sarà realizzata, anche per la definizione del concetto di norma, la clausola che ogni definizione deve avere per base il linguaggio cosale. Giova qui rilevare come la definizione, che stabilisce quale condizione necessaria e sufficiente per l'impiego del concetto di norma l'esistenza di un enunciato con funzione di guida diretta del comportamento, sia una ridefinizione. Nell'uso comune il concetto di norma ha questo e, variamente intrecciati con questo, altri significati, spesso comportando riferimenti a particolari stati psicologici di chi la norma pone o di chi ne è destinatario, a particolari relazioni sociologiche tra chi la norma pone e chi ne è destinatario intercorrenti. È però opportuno distinguere significato da significato, e ai vari significati dare diversi portatori: ciò potrà notevolmente aiutarci a evitare confusioni, a uscire da annosi e tormentosi problemi della filosofia morale e giuridica. Il concetto di norma può essere riservato, come qui si è fatto, alla designazione degli enunciati cui viene attribuita la funzione di guida diretta del comportamento, indipendentemente dai particolari stati psicologici e dalle particolari relazioni sociologiche che l'attribuzione di tale funzione accompagnano; con riferimento a quegli stati e a quelle relazioni si potrà poi distinguere tra comandi, consigli, istanze etc. (1). Accettando questa terminologia, un enunciato quale « Fa la tal cosa », con cui si tende a ottenere un certo comportamento, è sempre una norma; secondo lo spirito e l'intenzione di chi pone la norma e di chi la riceve, o secondo le relazioni che tra essi intercorrano, si potrà poi dire che si tratta di un comando, o di un consiglio, o di una istanza etc.. Il significato del concetto di norma, qui prescelto, può essere chiamato significato formale. Esso consente di ridurre sotto una stessa categoria gli enunciati che esercitano la funzione della guida diretta del comportamento, benché posti e operanti in contesti psicologici e sociologici diversi, e ciò costituisce la porta d'ingresso all'importante teoria dei caratteri logici e semantici che le norme hanno in comune, quali si siano i contesti psicologici e sociologici in cui vengono poste e operano. Così, nel terzo capitolo introducendo il concetto di norma nel significato formale, noi siamo venuti in questo lavoro a una ricerca di semantica sulla definizione dei segni designativi usati per formulare le norme, i cui risul-

---

(1) Per queste distinzioni v. N. Bobbio, *Teoria della norma giuridica*, Torino, 1958, p. 109 e seg. Il termine ' imperativo ' può essere usato come sinonimo di ' norma ': v. per esempio N. Bobbio, *Per una classificazione degli imperativi giuridici*, in *Scritti giuridici in memoria di Piero Calamandrei*, Padova, 1958, vol. I, nel quale si tratta della classificazione delle norme giuridiche. Nella filosofia analitica di lingua inglese per designare l'enunciato con funzione di guida diretta del comportamento si adopera, in prevalenza, il termine ' imperative '.

tati dovrebbero valere per tutte le norme, in qualsivoglia contesto psicologico e sociologico siano poste e operino, siano poste o ricevute come comandi, come consigli o come istanze.

Venuti, nel terzo capitolo, dallo studio delle norme di comportamento, isolatamente considerate, allo studio dei sistemi di norme, o ordinamenti, abbiamo dato il nome di ' norme di struttura ' agli enunciati che, nel tipo di ordinamenti in cui l'appartenenza delle norme all'ordinamento dipende da relazioni tra norme e fatti, determinano per le norme cui si riferiscono le condizioni di appartenenza all'ordinamento e la posizione nell'ordinamento. In questo significato, il concetto di norma di struttura può essere impiegato alla condizione necessaria e sufficiente che esista un enunciato, cui venga attribuita la funzione di guidare a trattare una norma come appartenente a un ordinamento. Come la definizione del concetto di norma di comportamento, la definizione del concetto di norma di struttura, che determina tale condizione, è una definizione condizionale, concernente un enunciato e comportamenti e disposizioni a comportamenti relativi all'enunciato. Nelle due definizioni si rispecchia però la differenza tra i livelli a cui operano i concetti di norma di comportamento e di norma di struttura: il concetto definito con la prima delle due definizioni, il concetto di norma di comportamento, entra infatti come definiente nell'altra definizione, la definizione del concetto di norma di struttura.

Nell'uso che ne abbiamo fatto nel terzo capitolo, il concetto di ordinamento designa una pluralità di norme coordinate in sistema. I sistemi di norme, come sappiamo, sono di due specie. In una specie l'appartenenza delle norme al sistema dipende soltanto da regole logiche: le norme appartengono al sistema in quanto abbiano un contenuto sussumibile sotto il contenuto della norma fondamentale che conferisce unità al sistema. Nell'altra specie l'appartenenza delle norme al sistema dipende da relazioni tra norme e fatti: le norme appartengono al sistema in quanto stiano in una certa relazione con fatti previsti in norme di struttura, e queste a loro volta in quanto stiano in una certa relazione con fatti previsti in norme di struttura di grado superiore, fino alla norma fondamentale che conferisce unità al sistema. In entrambi i casi l'esistenza di un sistema di norme comporta che ci sia una pluralità di norme, attuali o possibili, e che siano determinati i criteri in base ai quali si stabilisce l'appartenenza delle norme al sistema. La famosa questione della natura della norma fondamentale, che, da quando Kelsen ha cominciato a parlare di norma fondamentale, ha cagionato tante inquietudini a giuristi e filosofi del diritto, deve essere, a parer mio, risolta in questo senso: la norma fondamentale di un sistema di norme va ascritta tra i criteri onde dipende la appartenenza delle norme al sistema, e determinando la norma fondamentale si opera sul piano della determinazione dei criteri regolanti l'appartenenza delle norme al sistema.

La posizione di una norma fondamentale può essere un atto di libera scelta: noi possiamo liberamente fissare i criteri di appartenenza delle norme a un sistema di norme che si voglia costruire. Oppure, ponendo una norma fondamentale si porta in luce un criterio regolante l'appartenenza delle norme a un sistema, effettivamente applicato in un sistema di norme operante in un gruppo sociale. In quest'ultimo caso si può dire che la norma fondamentale è una norma positiva in quanto posta, almeno implicitamente, con la posizione del sistema. Il concetto di ordinamento si può dunque impiegare se esiste un sistema di norme, ossia se c'è una pluralità di norme, attuali e possibili, e se sono determinati i criteri di appartenenza delle norme al sistema. La definizione del concetto di ordinamento dovrà darci tale condizione di impiego del concetto: essa concerne pertanto le norme e i criteri in base ai quali le norme costituiscono un sistema. Si dà la regola d'uso del concetto di ordinamento stabilendo in qual modo si riconosce l'esistenza di un ordinamento, cioè si riconosce che una pluralità di norme costituisce un sistema di norme. Si tratta evidentemente di una definizione condizionale, di una complessa definizione condizionale che include come definiente il concetto di norma e, per il tipo di ordinamento in cui l'appartenenza delle norme all'ordinamento dipende da relazioni tra norme e fatti, il concetto di norma di struttura, nonché i concetti designanti le operazioni logiche con cui, ponendo a confronto norme e norme, norme e asserzioni, si conclude per l'appartenenza o non appartenenza di norme a un sistema. Purché, entro un orientamento comportamentistico, i concetti di norma, di operazione etc., impiegati come definienti, siano definiti con definizioni aventi per base il linguaggio cosale, anche per questa definizione sarà realizzata la clausola che ogni definizione deve avere per base il linguaggio cosale. Anche la definizione del concetto di ordinamento, che abbiamo ora considerato, è una ridefinizione. Il concetto di norma viene in essa impiegato quale definiente nel significato formale: il concetto di ordinamento può essere usato in quanto si abbia una pluralità di enunciati con funzione di guida diretta del comportamento, coordinati in sistema, indipendentemente dai particolari stati psicologici e dalle particolari relazioni sociologiche che accompagnano l'attribuzione agli enunciati della funzione di guida diretta. L'uso del concetto di ordinamento, così definito, non comporta dunque riferimenti agli stati psicologici e alle relazioni sociologiche che dell'ordinamento accompagnano la produzione e gli effetti. Si dànno invece usi del concetto che comportano riferimenti di quel genere (1). Anche il significato del concetto di ordinamento, determinato impiegando nella definizione il concetto di norma nel significato formale, può essere chiamato significato formale. Esso consente di

(1) V. per esempio S. Romano, *L'ordinamento giuridico*, 2ª ed., Firenze, 1946.

ridurre sotto una stessa categoria i sistemi di enunciati che esercitano la funzione di guida diretta del comportamento, benché posti e operanti in contesti psicologici e sociologici diversi, e ciò costituisce la porta d'ingresso all'importante teoria delle strutture e dei caratteri logici e semantici che gli ordinamenti hanno in comune, quali si siano i contesti psicologici e sociologici in cui vengono posti e operano.

Per designare, nell'ambito del genere degli ordinamenti, gli ordinamenti di una certa specie si adopera il concetto di diritto. Parecchie volte, in questa monografia, io mi sono servito del concetto di diritto e dei concetti da esso derivati; e lo studio della definizione è stato da me svolto con riguardo al linguaggio in uso normativo in generale, ma con particolare attenzione al linguaggio giuridico, dal quale ho tratto i campioni su cui ho messo a prova le tesi proposte. Sarebbe dunque bene, avendo studiato la definizione del concetto di genere, il concetto di ordinamento, fermarci anche sulla definizione del concetto di specie, il concetto di diritto. Lo studio della definizione del concetto di diritto gioverebbe a determinare in modo preciso il significato di un concetto che ha avuto una parte di rilievo nel nostro discorso e insieme costituirebbe una nuova, ottima occasione per applicare e provare la teoria della definizione dei concetti appartenenti al linguaggio in uso normativo, in questa monografia presentata. Senonché ponendosi allo studio della definizione del concetto di diritto si entra in un terreno particolarmente tormentato. Il concetto di diritto costituisce infatti uno dei classici campi di battaglia della filosofia del diritto: trattare della sua definizione porta inevitabilmente a tornare su problemi di fondo, a ridiscutere problemi di metodo, a fare i conti con una varietà di tendenze e di atteggiamenti filosofici. Tutto ciò ci porterebbe qui troppo lontano. Poiché alla definizione del concetto di diritto ho dedicato il lavoro, di cui ho parlato nella prefazione, mi sia permesso fare qui, a tale lavoro, il secondo dei rinvii annunciati al principio di questo paragrafo (1).

(1) U. Scarpelli, *Il problema della definizione e il concetto di diritto*, Milano, 1955.

INDICE

LA NOZIONE DI BISOGNO

Memoria del Socio nazionale residente Paolo Thaon di Revel
presentata nell'adunanza del 16 Febbraio 1960

Riassunto. — *Preminenza della nozione di Bisogno su tutte le altre nozioni economiche. Contrasto fra gli economisti oggettivisti della Scuola classica, che prendono a fondamento dell'Economica concetti oggettivi quali quelli della ricchezza, dei beni, della produzione, dell'offerta, ed economisti soggettivisti, i quali si fondano su concetti soggettivi quali quelli del bisogno, della soddisfazione e della domanda. Spetta ad economisti italiani, quali il Briganti, il Galiani, il Genovesi, il Gioia e il Valeriani Molinari di avere posto per primi in evidenza la visione soggettivista dell'Economica.*

Verso la metà dell'Ottocento, il Ferrara, pure essendo ligio alla dottrina classica, se ne discosta per il suo atteggiamento soggettivista che fa capo alla nozione di bisogno. Gli fa riscontro, in Francia, il Bastiat. Assai più tardi, verso il 1870, il Jevons e il Banfield in Inghilterra, il Gossen in Germania e il Menger in Austria si pronunciano a favore della concezione soggettivista della economia, dando una assoluta preminenza alla nozione del bisogno.

All'inizio del Novecento, il Marshall riconosce che la Scuola classica ha trascurato troppo le nozioni soggettive per fondarsi su quelle oggettive.

Di recente, col Keynes e col Wijcksell, la Economica assume un atteggiamento risolutamente soggettivo basandosi sulla cosidetta « domanda effettiva » e a tali due capi scuola si accostano i principali economisti inglesi e svedesi, e il Samuelson negli Stati Uniti.

La ricerca, da parte della Economica, di modelli offerti dalla fisica nucleare e dalla biologia, non fa che convalidare la tesi degli economisti soggettivisti e mettere sempre più in evidenza la necessità di fondare la economia sulla nozione di bisogno, soddisfazione, domanda.

Nozione dei bisogni extra umani. – Definizioni di bisogni umani date dagli economisti. *Elementi comuni ad esse.*

L'analisi della nozione di bisogno mette in evidenza come sia necessario il concorso dei presupposti seguenti:

1) *L'esistenza di un soggetto consapevole del bisogno;*

2) *La consapevolezza da parte di esso dell'esistenza del mezzo;*

3) *La consapevolezza della finalità del mezzo, rivolta a vantaggio dell'uomo e tale da poterne appagare il bisogno.*

Perchè il bisogno umano possa essere inoltre economico, occorrono per di più i seguenti requisiti:

I) *Che il mezzo possa essere posto a disposizione dell'uomo con un atto di volontà da parte di questo o di altra persona, individuo, o collettività;*

II) *Che il mezzo esista in quantità limitata e che pertanto se ne avverta il difetto.*

Nozione di bisogno oggettivo, equivalente al bisogno soddisfatto senza che sia ostacolato, e di bisogno soggettivo o bisogno soddisfatto nei limiti concessi dall'ostacolo che ad esso si contrappone.

Differenziazione del concetto di bisogno da concetti affini: Bisogno e desiderio. – Lo stimolo e l'impulso del bisogno. – Bisogno e interesse. – Bisogno – fabbisogno – consumo – domanda – offerta – produzione. – Struttura unitaria di questi concetti attorno quello fondamentale di bisogno.

I. - PREMESSA

I bisogni seguono l'uomo dall'alfa all'omega della sua esistenza; nascono col primo uso della sua ragione e non lo lasciano che alle soglie della tomba dopo aver agito potentemente in ogni istante della sua vita sullo sviluppo delle sue facoltà e delle sue attitudini, nonchè sopra ogni suo atto. In essi l'uomo trova lo stimolo della sua attività economica e sociale, poichè gli oggetti, materiali e immateriali, e in genere tutti i mezzi di cui dispone, assumono importanza e hanno, ai suoi occhi, utilità o pregio, solo perchè e in quanto rispondono, direttamente o indirettamente a un bisogno umano.

I bisogni sono perciò parte integrante della esistenza dell'uomo e ne costituiscono la principale preoccupazione durante il corso della vita.

Con felice immagine scrive il Buffon che il bisogno serve « ad imprimere le nostre idee sulla faccia della Terra ».

E pertanto l'esistenza umana senza bisogni sarebbe non solo priva di sapore e d'interesse, ma addirittura simile alla morte, poichè il bisogno illumina le cose agli occhi degli uomini e se questi le vedono, le osservano e le pregiano, essi ciò fanno solo in quanto che tali cose consentono l'appagamento di un bisogno (1).

La legge del bisogno opera infatti nel mondo morale ed economico similmente alla legge di gravitazione universale nel mondo fisico; soltanto

(1) CONDILLAC, *Trattato delle Sensazioni*. Bari, Laterza, 1925, pag. 211.

l'impulso del bisogno riesce a far gravitare la mente umana verso le cose terrene, e, così come, senza la forza di gravità, gli oggetti, che posano sulla superficie della terra, verrebbero lanciati verso gli spazi interplanetari dalla forza centrifuga prodotta dal moto di rotazione di questa, parimenti se l'uomo non risentisse bisogni, poserebbe bensì la propria veste corporea sulla terra, ma vedrebbe la mente sorvolare col pensiero lungi dalla superficie terrestre e negli spazi siderei, verso e presso lontani mondi indefinibili e inimmaginabili.

È perciò lecito affermare che il concetto di bisogno è altrettanto necessario alla nozione di esistenza e di una qualsiasi realtà economica, quanto i concetti di spazio e di tempo sono indispensabili per la cognizione della realtà fisica.

La vita dell'uomo si esplica in una costante speciale attività, che si manifesta colla ricerca delle attitudini degli oggetti circostanti a far cessare un dolore od a produrre un piacere; e, in conseguenza di esso, l'uomo è indotto ad esprimere in proposito un giudizio a cui si dà il nome di « stima ».

Ma solo in quanto questo giudizio consenta di giungere ad una sentenza favorevole e permetta di riconoscere che un mezzo è in grado di appagare un bisogno, tale giudizio di stima si conclude nella attribuzione alla cosa di una utilità; e se la disponibilità del mezzo è limitata, la cosa si stima non solo utile, ma acquista agli occhi dell'uomo un *pregio* (1).

La proprietà del diamante di rifrangere in tutti i sensi, con splendore incomparabile, la luce che penetra per le sue faccie, ci lascerebbe perfettamente indifferenti se l'uomo non stimasse che il diamante ha il pregio di rispondere in modo eminente al suo bisogno di ornamentazione. Se la farina fosse priva della proprietà di essere trasformabile in pane e di poter essere assimilata sotto tale forma dall'organismo umano, con rendimento nutritivo altissimo, essa ci sarebbe certamente indifferente poco meno della polvere della strada. E viceversa, quando l'uomo di scienza indaga, studia, ricerca cose, nozioni nuove o le leggi che regolano fenomeni conosciuti, ciò fa, oltre che per un bisogno innato nelle menti superiori di ricercare la verità per se stessa, anche e specialmente colla segreta speranza di scoprire novelli orizzonti e nuovi bisogni, o di trovare nuovi mezzi di soddisfazione a bisogni vecchi e già provati; in altre parole, l'uomo, in continua ricerca di nuove possibilità di soddisfazione, cerca di rendere utili cose che non lo erano; o meglio ancora, se limitatamente disponibili, di dare ad esse pregio.

---

(1) MELCHIORRE GIOJA, *Nuovo aspetto delle scienze economiche*. Milano, 1815, tomo I, pag. 2.

Importanza della nozione di bisogno nell'economia politica.

La nozione di bisogno offre, sotto l'aspetto economico, la sola base possibile di differenza e l'unico termine di paragone esistente tra mezzo e mezzo. Ogni considerazione economica deve essere subordinata ad essa ed al di fuori di essa ogni altra relazione è puramente fittizia e incapace di condurci a utili e costanti deduzioni. Per l'economista è indifferente il sapere se il diamante sia realmente composto di carbonio puro o se il pane sia invece fatto per la massima parte di farina. Ciò che conta per esso è la proprietà del diamante di servire di ornamento per il suo splendore, e la capacità che ha il pane di sfamare. « Mille pani possono, in quanto al prezzo, valere un diamante, ma non perciò sarebbe possibile che il diamante ci sfami o che una dama di corte si acconci il capo col pane » (1).

Si può perciò pienamente concordare con il Sax (2) che il concetto di bisogno, più di ogni altro, è fondamentale nell'Economia Politica poichè « esso sta incluso nel concetto stesso di economia, in quanto esprime il fatto della coscienza di quel rapporto di dipendenza, nel quale l'uomo si trova rispetto al limitato mondo esteriore per ciò che riguarda il conseguimento dei suoi scopi ».

L'importanza della nozione di bisogno è messa in assoluta evidenza dalla contrastante interpretazione soggettiva od oggettiva data al fenomeno economico dagli studiosi di Economia.

E poichè precursori degli economisti sono stati i filosofi, precisamente nelle dottrine filosofiche si possono trovare i primi richiami sulla importanza della nozione di bisogno, quale elemento motore di quella parte del mondo morale costituito dalla economia.

Aristotele può considerarsi quale capostipite di questo riconoscimento quando scrive: « se la gente non avesse bisogni, e i bisogni non fossero del tutto dissimili, non vi sarebbe scambio affatto, oppure sarebbe diverso da quello che è ora ».

Tale concetto si riprende nel tardo Medio Evo, per cui lo Schumpeter (3) attribuisce a Duns Scoto la tendenza a ravvisare nell'idoneità dei beni

---

(1) Francesco Ferrara, *Nota sulla dottrina dei Fisiocrati.* B. d. E., serie I, vol. I, pag. 829.

(2) Cfr. S. Sax, *Principi teoretici di Economia di Stato.* B. d. E., serie V, vol. XV, pag. 126.

(3) Joseph A. Schumpeter, *Vecchie e nuove teorie economiche.* Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1953, pag. 13.

a soddisfare i bisogni la spiegazione dell'economia di scambio. E tale tendenza, per merito del Buridano (prima metà del secolo XIV), ha dato vita ad una teoria monetaria che nella successiva elaborazione dell'Oresmio rappresenta forse il primo contributo veramente scientifico dell'Economica.

Esamina il fenomeno economico da un punto di vista soggettivo il Monchrétien (nel suo *Traicté de l'Economie Politique* del 1615 in cui per la prima volta si è data alla nuova scienza l'etichetta di Economia Politica) quando afferma che: « Le défaut est la source du Commerce, et la nécessité la règle ». Col « défaut » è affermato il requisito della rarità o scarsità, mentre colla « nécessité » ci si richiama evidentemente alla nozione di bisogno.

Anche il Cantillon, che ha preceduto lo Smith di svariati decenni, vede nel bisogno la precipua funzione secondaria di provocare il procacciamento dei beni per l'appagamento dei bisogni primari. Scrive egli nel 1734 (1): « Sono i bisogni e le necessità che fanno sussistere nello Stato i fittavoli e gli artigiani di ogni genere, i mercanti, gli ufficiali, i soldati e i marinai, i servitori e tutti gli altri ordini, che lavorano e sono impiegati nello Stato ».

Stante che le prime nozioni economiche traggono le loro origini nelle disquisizioni filosofiche, le più antiche interpretazioni del fenomeno economico sono di natura soggettiva e vedono nelle nozioni di bisogno e di soddisfazione, la quale completa quella del bisogno, il fondamento e il movente primo della economia (2).

Condillac, filosofo ed economista, nella sua opera filosofica *Trattato delle sensazioni*, dedica ai bisogni un intero capitolo e precorre l'economista che tratta dei bisogni solo incidentalmente nel suo *Du Commerce et du Gouvernement considerés rélativement l'un à l'autre* (1776).

Del pari Briganti nel suo *Esame analitico del sistema legale* del 1776 dedica al bisogno molteplici pagine, assai più di quanto non faccia nel successivo *Esame economico*.

Infine in un'epoca, che precede di poco l'inizio ufficiale della scienza economica nel 1776 con Adamo Smith, un oscuro scrittore Jean Blanchet nel 1764 ha scritto *L'homme eclairé par ses besoins*. Non si potranno trovare, anche in seguito, espressioni più efficaci e convincenti di quelle usate dal Blanchet nell'illustrare l'importanza dei bisogni.

---

(1) RICHARD CANTILLON, *Leggi sulla natura del Commercio in generale*. Ed. Einaudi, pag. 33.

(2) ERICH ROLL, *Storia del pensiero economico*. Ed. Einaudi. Riconosce a pag. 15 che: « il primitivo pensiero umano si occupava solo di ciò che gli economisti contemporanei chiamerebbero gli aspetti tecnici del processo di soddisfazione dei bisogni ».

« Il m'a semblé devoir réduire tous mes principes particuliers à un principe général, universel; je l'ai trouvé dans nos besoins, j'ai vu sortir de cette source féconde les connaissances humaines: je me suis flatté d'avoir saisi le fil mysterieux qui lie les objets les uns aux autres, et j'ai cru voir le monde marcher, pour ainsi dire, devant moi » (1).

« C'est par nos besoins que nous réunissons les deux extrèmes, le néant et la suprème grandeur. Considérés dans certains rapports, ils nous assujettiront à l'empire de tous les êtres; et après nous avoir fait errer dans la région immense des desirs, ils nous tiennent accablés sous le poids de notre existence ».

« Quelque profond que soit l'abîme de l'humiliation de notre nature, envisagée par la multitude et la continuité de ses besoins, ils sont cependant, la source de notre gloire: c'est par la chaine de nos besoins que tient celle des sciences et des arts; elle commence, s'étend avec elle, y repond dans tous les points, et court se perdre dans l'infinit ».

« C'est par ces besoins que le genere humaine, qui rampe dispersé sur un des plus petits points de l'immensité de l'espace, s'est élevé au-dessus de sa sphère étroite, a osé mesurer la vaste étendue de l'univers, a su faire concourir toutes les parties et les productions à son bonheur, et multiplier ces dernières, à l'aide de l'industrie, par une sorte de création: c'est par-là que les hommes, cette partie imperceptible du monde, sont devenus le centre de ce grand tout » (2).

In modo particolarmente suggestivo il Blanchet fa risalire l'atto di nascita dei bisogni economici alla prima colpa di Adamo ed Eva, poichè, a partire da quel momento gli uomini apprendono che « les besoins renaissans qui les assiègent, vont devenir leurs maitres et les instruire ».

Nel Paradiso Terrestre i bisogni di Adamo ed Eva erano soddisfatti senza pena e senza ostacoli, ma nel momento stesso in cui Iddio, cacciando Adamo ed Eva dal Paradiso Terrestre, pronunciava le terribili parole che segnavano il destino dei successori di Adamo, i bisogni, per la maggior parte ostacolati nella loro soddisfazione, acquisivano la loro natura economica, e si iniziava così la storia dell'attività economica nell'universo umano.

Senza voler citare la maggior parte degli economisti che hanno creduto dare rilievo alle nozioni di bisogno e di soddisfazione, e segnalare quelli, assai più numerosi che ne hanno trattato in sordina, facendo di esse ben poco conto, basterà, come già detto, contrapporre gli economisti che hanno trattato del fenomeno economico dal punto di vista sogget-

---

(1) JEAN BLANCHET, *L'homme éclairé par ses besoins*. Paris, Ed. Durand, 1764, pag. 2.

(2) JEAN BLANCHET, *op. cit.*, pag. 17.

tivo, a quelli che invece ne hanno dato una interpretazione oggettiva. I primi danno di solito inizio ai loro testi di economia col trattare dei bisogni, delle soddisfazioni e della domanda. Gli altri invece dedicano preminentemente il loro studio alla ricchezza, ai beni e alle nozioni di utilità di questi, alla produzione di beni e alla loro offerta. E poichè Adamo Smith, fondatore della scuola classica, è precisamente un economista che ha considerato l'Economia più dal punto di vista del suo oggetto che non da quello del suo soggetto, tutta la Scuola classica per più di un secolo, ha negletto, seguendo l'indirizzo del capo scuola, la nozione di bisogno.

All'inizio dell'800 solo alcuni anti-Smithiani, come il Gioia e il Valeriani Molinari, si sono liberati dalla soggezione all'autorità del fondatore dell'economia classica, cercando di restituire alla nozione di bisogno la sua preminenza nella trattazione del fenomeno economico.

Melchiorre Gioia (1) dedica l'intera parte terza del suo *Nuovo prospetto delle scienze economiche* alla trattazione del consumo della ricchezza. A dimostrare la sua indipendenza di vedute rispetto ai Santi Padri dell'Economica, il Gioia, scrive con disdegno in nota al capitolo: « Smith ha dimenticato questo argomento; il suo compilatore Say ne ha parlato con idee metafisiche-monastiche. I lettori che non si sentono il coraggio di scostarsi dai pregiudizi volgari, sono consigliati di omettere la lettura di questa terza parte ».

È interessante questa presa di posizione del Gioia nei confronti dei consumi, ma in essa non si tiene che scarso conto del movente del consumo stesso, e cioè dei bisogni a cui il Gioia preferisce per lo più sostituire il termine di *desideri*.

Un primo sostanziale contributo alla teorica del bisogno è stato dato dal Valeriani Molinari, il quale accusa lo Smith di oscurità nel definire il valore « poichè egli non bastantemente vide che dal *pregio* dipende il *prezzo*, e confuse il lavoro misura del pregio col lavoro non tanto cagione quanto effetto di pregio, *che non deriva che dai nostri bisogni* » (2).

Il Valeriani Molinari (1758-1828) nella sua operetta *Del prezzo delle cose tutte mercatabili* costruisce una teoria del pregio, che si differenzia da quella del valore e del prezzo, e che è interamente riferita al bisogno. In essa, come vedremo in seguito, si possono trovare gli elementi per una più moderna ed organica struttura dell'Economica, basata sulla teoria del bisogno.

---

(1) M. Gioia, *Nuovo prospetto delle scienze economiche*. 6 vol., Milano, presso Pirotta, 1816, tomo III, pag. 1.

(2) Valeriani Molinari, *Operette concernenti quella parte del Jus delle genti, e pubblico che dicesi pubblica economia*. Tomo Primo, Bologna, Tip. Ulisse Ramponi, 1815, pag. XXI.

Contemporaneo al Gioia e al Valeriani Molinari, Enrico Federico Storch, in Russia, dimostra anch'egli una certa indipendenza di vedute dai maestri inglesi e francesi dell'Economia, e dedica un intero capitolo, il secondo del suo Corso d'Economia Politica, alla trattazione « dei bisogni dell'uomo » (1).

Lo Storch vede nei bisogni « la molla che mette in azione le nostre facoltà e che ci sforza a svilupparle. Senza i bisogni, non più attività, non più energia. Togliete all'uomo i bisogni fittizi e lo ridurrete all'inerzia dei bruti; toglietegli i bisogni naturali e lo condannerete a vegetare come le piante ».

Similmente nel desiderio dell'uomo di migliorare la sua sorte (che è un modo di soddisfacimento dei suoi bisogni) lo Storch vede lo sprone ad agire potentemente nello sviluppo dell'uomo.

« È questa la molla che mette in movimento l'uomo. Il desiderio di essere felice è la sorgente di tutte le sue azioni, tutte le altre sue tendenze sono subordinate a cotesta. Questo principio è per il mondo morale ciò che la legge di gravitazione è pel mondo fisico ».

Un secondo periodo comprende circa i due decenni che sono a cavallo della metà del secolo XIX, periodo durante il quale la generalità degli economisti è soggiogata dalla personalità predominante dello Smith, e dalla sua scuola: dal Ricardo, Malthus, Senior, Stuart Mill in Inghilterra, al Say, Rossi, Chevalier in Francia, dal Cherbuliez, Droz in Isvizzera. Unica reazione, a tal indirizzo dominante, la Scuola Storica Tedesca che a sua volta, non meno della Scuola classica, ignora e si disinteressa della teoria dei bisogni, delle soddisfazioni e dei consumi.

Le reazioni a tal pensiero dominante sono scarsissime, vox clamans in deserto.

In Inghilterra si segnala quella del Banfield (T. E. Banfield, *The organisation of Industry*, Londra, pag. 4) che nel 1844 non esita ad affermare che un esame della natura e dell'intensità dei bisogni dell'uomo dimostra come debba cercarsi nel legame di essi la possibilità di dare all'Economia Politica una base scientifica (2).

È questa la prima affermazione del genere. Il seme gettato dal Banfield non mancherà di maturare, sia pure molto lentamente, preconizzando, con un secolo di anticipo, l'indirizzo attuale dell'Economica.

In recisa contraddizione colla voce solitaria del Banfield, in Inghilterra il caposcuola dell'indirizzo classico dell'Economica, nella metà del

---

(1) Henri Frederic Storch, *Cours d'Economie Politique ou exposition des principes qui determinent la prosperité des nations*. 1ère ed., Saint Petersbourg, 1815, 6 vol.

(2) Vedi vol. IX « Biblioteca degli Economisti », serie I, pag. 746. T. C. Banfield, *Ordinamento dell'Industria:* « L'esame dell'indole ed intensità dei bisogni umani insegna all'economista che egli può trovare una base scientifica nella catena che essi formano ».

secolo XIX, John Stuart Mill, non si peritava di affermare che « l'Economia Politica non ha nulla a che vedere col consumo della ricchezza, salvo in ciò che il suo studio è inseparabile da quello della produzione e della distribuzione. Non siamo a conoscenza di leggi del consumo che possano formare oggetto di una Scienza distinta: esse non possono essere altro che le leggi della umana soddisfazione » (*Essays on some unsetled questions of Political Economy*, pag. 133).

In contrapposto allo Stuart Mill, contemporaneo ad esso, si erge in Italia un grande economista, il Francesco Ferrara, che nelle Lezioni recentemente riesumate nell'edizione dello Zanichelli, in opposizione colle teorie professate dagli economisti ligi alla Scuola classica, proclama, con assai coraggiosa indipendenza di pensiero, la propria visione soggettiva dell'Economia Politica (pag. 23, vol. I): « Io assegno alla Scienza economica l'avere per oggetto delle sue ricerche quelle leggi che governano *gli atti con cui la specie umana intende appagare i propri bisogni.* Ma pochissimi autori convengono in tal modo di definirla; e ancora, tra me e questi pochi rimane sempre qualche discrepanza di espressioni. Il maggior numero poi, invece di far consistere l'oggetto della scienza in un gruppo di leggi, *lo han fissato sulla cosa, sulla materia, nella quale coteste leggi si aggirano* ».

Il Ferrara denuncia con molta crudezza l'errato indirizzo della Scuola Classica che ha considerato come oggetto della scienza economica la ricchezza, anzichè i bisogni o le soddisfazioni dell'uomo. « La ricchezza è la cosa sensibile che generalmente si è scelta come oggetto dell'Economia, la quale perciò si è chiamata Scienza della ricchezza. Moltissimi inglesi, tedeschi, francesi, italiani, si tennero a questa parola. Alcuni però cambiandola, conservarono l'idea. Dissero, per esempio, invece della nuda parola ricchezza, *le cose necessarie, utili* o *piacevoli* all'uomo, oppure gli *interessi materiali* (formula di Chevalier e di Scrope), o le *utilità* (espressione favorita dal Rossi) oppure i *mezzi materiali di benessere,* di *abbondanza,* di *agiatezza,* di *prosperità.* Altri, riflettendo che le cose costituenti la ricchezza hanno sempre ciò che si dice valore, o che si ottengono per mezzo di uno sforzo chiamato *lavoro,* o che si sogliono scambiare fra gli uomini, fanno una altra traduzione dicendo Scienza dei valori o Scienza del lavoro o Scienza dei cambi. È sempre la stessa idea ».

In contrapposto il Ferrara pone alla base di ogni fenomeno che possa rientrare nell'ambito della scienza economica, *l'uomo.* Questo egli cercò di raggiungere anche metodologicamente sostituendo al metodo generalmente adottato da tutta la Scuola classica, un metodo non più fondato sulla *obbiettività,* ma sulla *subbiettività del fenomeno economico* (1).

---

(1) FRANCESCO FERRARA, *Lezioni di Economia Politica.* Voll. 2. Nicola Zanichelli Ed., Bologna, 1934, pag. 27 del vol. I.

« La ricchezza non è l'esercizio della nostra volontà, è il suo risultato ». Conseguentemente il Ferrara definisce l'Economia Politica non più la Scienza che ha per oggetto la ricchezza, bensì « la Scienza di quelle leggi naturali che governano gli atti con cui la specie umana intende di conseguire la soddisfazione dei suoi bisogni ».

Il Ferrara, more insolito fra gli economisti dell'epoca, dedica l'intero capitolo III del I volume delle sue Lezioni al « Bisogno ».

E il Ferrara preconizza, per il primo, come per costruire l'Economia Politica sopra una Teoria dei bisogni, si debba far leva sul consumo (1): « Se vogliamo che un'Economia Politica esista nel mondo, e vogliamo prendere le mosse dal renderci conto dei suoi limiti e del suo scopo, bisogna che cominciamo dal ricercare il *fatto primordiale* su cui si appoggia, questo fatto esiste ed è il consumare. Dico appositamente consumare dove potrei dire modificare, usare e simili, appunto perchè quello è il vocabolo tecnico della Scienza, ed è il *primo concetto* che bisogna acquistare da chi la studia ».

« Non è possibile pensare all'uomo vivente senza trovarne associata l'idea a quella dell'uomo consumatore. I metafisici ci diranno che vivere è pensare, e che pensare è sentire; l'economista traduce il fenomeno in una formula che sarà forse più grossolana, ma non per questo meno viva. Vivere è consumare; l'individuo che cessa di consumare è già cadavere, destinato a scomporsi e rientrare nella massa dell'inanimata natura... ». Il Ferrara intuisce fin d'allora come nel consumo l'economista possa trovare la chiave per dar veste scientifica all'Economia, offrendo esso il termine di paragone per un modello tratto dalla Fisica. (2): « La necessità del consumo forma per questa scienza ciò che è l'estensione alla matematica, e l'affinità alla chimica. Bisogna ora vedere in che modo, su questa base estrinseca, si viene ad elevare un'intera scienza ».

Contemporaneo del Ferrara, il Bastiat in Francia si faceva assertore del medesimo indirizzo dottrinale del nostro grande economista, proclamando nei suoi scritti la preminenza dei bisogni, delle soddisfazioni e dei consumi sopra ogni altra nozione dell'Economica. Nelle sue *Harmonies Economiques* (1850), dedicava il secondo capitolo ai « Bisogni, sforzi, consumi » e l'intero terzo capitolo ai « Bisogni dell'uomo » (3).

Alle soddisfazioni dei bisogni il Bastiat attribuisce una funzione di somma importanza, poichè esse sarebbero la risultante dell'intero mec-

---

(1) FRANCESCO FERRARA, *op. cit.*, pag. 166 del vol. I. Il Ferrara pone in testa alla sua trattazione della *Economia individuale* la *Teoria del consumo*, cap. I e II.

(2) FRANCESCO FERRARA, *op. cit.*, pag. 172 del vol. I.

(3) FREDERIC BASTIAT, *Harmonies Economiques*. 6ª ed., Ed. Guillaumin et C., 1870, pag. 45 e segg.

canismo economico (pag. 90): « C'est par le plus ou moins de satisfactions physiques, intellectuelles et morales dont jouit l'humanité, que nous reconnaissons si la machine fonctionne bien ou mal. C'est pourquoi le mot *consommation*, adopté par les économistes, aurait un sens profond, si, lui conservant sa signification étymologique, on en faisait le synonime de *fin*, accomplissement. Par malheur dans le langage vulgaire et même dans la langue scientifique il présente à l'esprit un sens matériel et grossier, exact sans doute quant aux besoins physiques, mais qui cesse de l'être à l'égard des besoins d'un ordre plus élevé ».

A pag. 91: « La satisfaction étant le but, la fin de tous les efforts, et comme la grande *consommation* des phénomènes économiques, n'est il pas évident que c'est en elle qu'est la pierre de touche du progrès? Le bien-être d'un homme ne se mesure pas à ses efforts, mais à ses *satisfactions* ».

A pag. 94 afferma: « Besoin, effort, satisfaction: voilà l'homme, au point de vue économique ».

A pag. 399: « Le producteur et le consommateur ne font qu'un. Mais c'est justement parce qu'ils ne font qu'un que chaque homme doit être consideré par la Science en cette double qualité. Il ne s'agit pas de diviser le genere humain, mais d'étudier deux aspects très differents de l'homme ».

E a pag. 413: « Toutes les grandes questions doivent être étudiées au point de vue du consommateur, si l'on veut en saisir les conséquences générales et permanentes ».

E poichè la *domanda* equivale al *consumo* il Bastiat afferma la preminenza della domanda sulla offerta. Si chiede: « Où est l'initiative? Dans la demande ». « La demande determine tout: la direction du capital et du travail, la distribution de la population, la moralité des professions, etc. C'est que la demande réponds au Désir, tandis que l'*offre* répond à l'Effort ».

E Bastiat conclude a pag. 418 « à quelque point de vue qu'on se place, on voit que la consommation est la grande fin de l'économie politique; que le bien et le mal, la moralité et l'immoralité, les harmonies et les discordances, tout vient se résoudre dans le consommateur, car il represente l'humanité ».

Questa convinzione era così radicata che il Rist e Gide narrano (1) che il Bastiat, come legato conclusivo e dominante del suo pensiero di economista, esortava i suoi discepoli, presenti al letto di morte, con queste parole: « Occorre trattare l'Economia Politica dal punto di vista del Consumatore ».

---

(1) CHARLES GIDE et CHARLES RIST, *Histoire des doctrines economiques*. Lib. Recueil Sirey, 1926, pag. 403.

In Germania nel 1854 Ermanno Enrico Gossen pubblicò, con poco successo immediato, il suo *Sviluppo delle leggi del commercio umano* in cui, precedendo di parecchi lustri il Jevons, il Menger e il Walras, enuncia la sua legge della sazietà dei bisogni, che nella sua precisa formulazione suona così: « La grandezza di uno stesso piacere, quando lo soddisfiamo in modo continuo e ininterrotto, decresce fino a sazietà ».

« Similmente decresce la grandezza del piacere quando lo stesso, precedentemente soddisfatto, si ripete. Ripetendo la soddisfazione del piacere, non decresce soltanto la sua grandezza, ma essa è anche inizialmente più piccola e la durata della sensazione piacevole più breve: ci si sazia prima, e ambedue, grandezza iniziale e durata, diminuiscono tanto più quanto più rapida avviene la ripetizione » (1).

Il Gossen si riferisce ai piaceri e non ai bisogni. Ma altrove definisce questi: « Bisogni si dicono i piaceri che, aumentando il prezzo dei mezzi di piacere, costringono a soddisfare più frugalmente tutti gli altri piaceri, piaceri in senso stretto, oggetti di lusso, divertimenti, quelli per cui, aumentando il prezzo, ha luogo il contrario ».

Il Gossen ha il merito di essere soggettivista in un periodo in cui la generalità degli economisti era oggettivista, e per il primo, dopo il Bernouilli, ha cercato di dare una formulazione quantitativa alla nozione di bisogno, sia pure sotto la terminologia assai più confusa e incerta di piacere.

Nel decennio che va dal 1870 al 1880 possiamo individuare un terzo periodo in cui la predominanza della nozione di bisogno nell'Economica, fa un notevole passo innanzi per merito precipuo del Jevons in Inghilterra, e del Menger in Austria.

Lo Stanley Jevons (2), nel 1871, colla sua *Teorica dell'Economia Politica* in opposizione ai suoi grandi conterranei, da Smith a Stuart Mill, proclama che l'Economia deve essere fondata sulla ricerca completa ed esatta delle condizioni dell'utilità, e per comprendere questa nozione è necessario esaminare i bisogni ed i desideri dell'uomo.

Occorre innanzi tutto elaborare una teoria del consumo della ricchezza. In assoluto contrasto colla teoria affermata dallo Stuart Mill, che negava qualsiasi importanza alla trattazione, nell'Economica, della teoria del consumo, il Jevons afferma che « è certamente evidente che l'Economica poggia sulle leggi delle soddisfazioni umane; e che, se queste leggi non sono state trattate da altra scienza, lo debbono essere senza alcun dubbio dall'Economica ».

---

(1) Ermanno Enrico Gossen, *Sviluppo delle leggi del Commercio umano*. Trad. Biagotti, ed. CEDAM, 1950, pag. 30.

(2) W. Stanley Jevons, *La Teoria dell'Economia Politica*. R. d. E., serie III, vol. II, pag. 200 e seg.

« Noi lavoriamo per produrre col solo scopo di consumare e le varie qualità di beni prodotti, nonchè la massa di essi, debbono essere determinati in relazione a ciò che abbiamo bisogno di consumare ».

In un articolo di Rivista pubblicato nella « Fornighty Review » (vol. 26, pag. 615) il Jevons conferma ancora una volta la sua convinzione che la dottrina del consumo debba considerarsi la parte più importante della scienza; ed egli « considera inesplicabile e paradossale che gli economisti inglesi, fatte poche eccezioni, ignorassero tale dottrina » (1).

Qualche anno dopo il Jevons, nella stessa Inghilterra il Moffat (R. Scott Moffat, *The economy of consumption: an omitted chapter in political economy*, London, 1878, pagg. 8 e 10) citato dal Cossa (2) si fa nuovamente paladino della nozione di consumo sopra ogni altra in Economica. Egli nota anzitutto che la distribuzione della ricchezza fu comunemente trattata accanto alla sua produzione, mentre, per abitudine comune, si è relegato il consumo all'economia domestica, trattandolo come una mera sorgente di dati esteriori, utili alla scienza nel suo complesso e non come soggetto di indagine e di generalizzazione distinta.

Scrive egli che « considerato in tal modo il consumo può essere riguardato come il fine dell'economia politica piuttosto che una parte di essa ».

« Il non aver dato al consumo il posto che gli è dovuto come uno degli oggetti fondamentali di indagine dell'economista ha cagionato i più seri ed infelici risultati nello svolgimento delle dottrine economiche e, poichè ciò contribuisce ad amputare i dati della scienza, e a dare alle sue discussioni un aspetto non conforme alla realtà, è la causa principale della aridità acquisita dalla scienza economica e dallo stato di impotenza in cui essa è caduta ».

Nello stesso anno 1871, in cui usciva in Inghilterra il trattato del Jevons, Carlo Menger pubblicava in Austria la sua prima edizione dei *Principi Fondamentali di Economia* (3).

In esso egli considera l'Economica da un punto di vista personalmente oggettivo, e tratta lungamente dei beni economici, del fabbisogno, delle quantità disponibili assai più che dei bisogni e delle soddisfazioni. Nella seconda edizione, pubblicata molti anni dopo, il Menger, forse sotto l'influenza del Jevons, dimostra di aver mutato completamente la sua visuale da oggettivista a soggettivista. Dedica pertanto tutto il capitolo primo del suo trattato rinnovato a « La teoria dei bisogni » ed il capitolo

---

(1) L'articolo è citato dal Cossa in *Del consumo della ricchezza*. Bologna, Treves, 1898.

(2) *Op. cit.*, pag. 13.

(3) Carlo Menger, *Principi fondamentali di economia*, con prefazione di Maffeo Pantaleoni. Imola, 1909, 1ª ed.

terzo all'argomento sulla « misura dei bisogni umani e dei beni ». È la prima volta, nella storia delle dottrine economiche, che un economista si sofferma così a lungo sulla teoria dei bisogni e cerca di darvi una struttura organica, facendone il perno di tutta la spiegazione dei fenomeni e dell'attività economica.

Secondo il Menger della seconda edizione (1) « il punto di partenza di ogni indagine economica è dato dai bisogni umani. Senza bisogni non esisterebbe nessuna economia, nessuna economia sociale, nessuna scienza relativa ad essa. I bisogni sono la causa fondamentale; l'importanza che la loro soddisfazione ha per noi, la misura fondamentale; la sicurezza della loro soddisfazione, lo scopo finale di ogni economia umana ».

« La teoria dei bisogni è d'importanza fondamentale per la scienza economica; e, nello stesso tempo, tale teoria è il ponte che conduce alle scienze naturali, ed in special modo alla biologia, alle scienze morali in generale ed alla scienza economica in modo speciale ».

Il Menger, confermando quanto il Ferrara aveva intuito vent'anni prima, individua, nella nozione del bisogno, e in quelle derivate da esso di soddisfazione, consumo e domanda, il modello economico in grado di trovare riscontro in analoghi modelli offerti dalla Fisica e dalla Biologia.

Quasi contemporaneamente al Jevons e al Menger, che pubblicarono le loro opere fondamentali nel 1871, Leone Walras pubblicava a Losanna nel 1874 i suoi *Elements d'économie politique pure*. In essi, più che sul bisogno e sulle soddisfazioni il Walras fa leva sul concetto di utilità, ma accanto ad esso, dà rilievo alla nozione di *rarità* quale fondamento del valore, la quale rarità sarebbe misurata dall'intensità dell'ultimo bisogno soddisfatto, in funzione decrescente della quantità consumata.

Il Walras riconosce la preminenza della domanda sull'offerta e (a pag. 51 degli *Elements d'Economie Politique Pure*, ed. Librairie Générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1952) scrive che « Nei fenomeni dello scambio in natura di due merci l'una in cambio dell'altra, la domanda deve considerarsi come fatto principale, mentre l'offerta non è che un fatto accessorio ».

Il Walras, indirettamente, reca un grande contributo alla teoria del bisogno, nel definire utilità estensiva la quantità di bene che sarebbe richiesto al prezzo zero, e nel riconoscere che tale utilità estensiva è una grandezza suscettibile di misura. Poichè il Walras identifica la curva dell'utilità con quella del bisogno, la nozione di utilità estensiva si identifica pure con quella di domanda assoluta e di bisogno oggettivo, e pertanto, come vedremo in seguito, questo segnerà un punto di partenza per dare

(1) CARLO MENGER, *Principi Fondamentali di Economia Politica*. Ed. Laterza, Bari, 1925, pag. 1 e segg.

alla teoria del bisogno una veste quantitativa. Quindi, se pur meno appariscente, il contributo dato dal Walras alla teoria del bisogno è perciò da considerarsi fra i più efficaci e sostanziali.

Sullo scorcio del secolo XX, abbiamo una ripresa della tendenza dottrinaria degli economisti a far leva sulla nozione di bisogno, soddisfazione, consumo.

In Inghilterra, patria dell'economia classica, il Marshall, pur continuatore del pensiero di Smith e di Mill, nei suoi *Principles of economics* (vol. I, 3ª ed., London, 1895, pag. 160 e seg.) riconosce che la trattazione delle nozioni di bisogno e di quelle di consumo e di domanda, che egli identifica interamente, è stata alquanto trascurata dai classici dell'economia politica. Egli, caso insolito tra gli economisti inglesi, dedica ben cinque capitoli del libro III dei suoi *Principi*, alla trattazione « dei bisogni e delle loro soddisfazioni ». Il desiderio di conciliare i due aspetti, oggettivo e soggettivo, del fenomeno economico lo induce però ad ammettere che « la reazione contro l'oblio relativo in cui il Ricardo, e quelli che sono venuti in seguito, hanno lasciato lo studio dei bisogni, sembra voler condurre a degli estremi opposti » (1). E per quanto concerne la domanda e il consumo profetizza che: « Sebbene la teoria della domanda e del consumo sia oggidì nella sua infanzia, si può già vedere come sia possibile raccogliere e ordinare statistiche del consumo in tal guisa che esse diano luce su questioni difficili e di grande importanza per il benessere pubblico ».

Però a tale riguardo, il Marshall teme che la sua ammissione possa essere interpretata come una adesione al pensiero del Banfield e del Jevons, che hanno considerato la teoria del consumo come base scientifica dell'Economica. Egli nega tale riconoscimento « poichè molto di ciò che è il principale interesse nella Scienza dei bisogni è fornito dalla dottrina degli *sforzi* e dell'*attività*. D'altra parte se la dottrina dei bisogni e quella degli sforzi sono supplemento l'una dell'altra, così l'una senza l'altra è incompleta ». In questa critica del Marshall possiamo ravvisare il nocciolo del problema, che verrà risolto solo assai più tardi, individuando nella teoria degli sforzi il verso opposto di una medesima medaglia, di cui una faccia è rappresentata dai bisogni di appagamento e l'altra, come segno opposto, dai bisogni di procacciamento, correlativi agli sforzi.

Nella stessa Inghilterra nel 1891 l'allora giovane Keynes, scriveva in un suo primo lavoro *Scope and method of political Economy* (London, 1891, pagg. 106-107): « Il consumo della ricchezza è tanto una attività economica quanto il fine e l'aspirazione di tutte le attività economiche, poichè la ricchezza è prodotta, distribuita, scambiata per essere consumata e la

(1) Marshall, B. d. E., serie IV, vol. IX, pag. 147.

soddisfazione dei bisogni umani è il motivo dominante in ogni parte; perciò una sua teoria del consumo è la chiave di volta dell'economia politica ».

Il Keynes, allievo del Marshall, poi suo successore nella cattedra di Economia Politica di Edimburgo, si dimostrava fin d'allora più deciso del suo maestro nel valutare l'importanza della teoria del consumo, e si preparava a farne la base, attraverso la nozione di domanda effettiva, della sua futura teoria generale.

Negli Stati Uniti d'America occorre ricordare il contributo dato alla teoria del consumo dal Patten (S. N. Patten, *The consumption of wealth*, Philadelfia, 1889, pagg. V e VIII) e specialmente dal Walker (Francesco A. Walker, *Political Economy*, 2ª ed., New York, 1887, pag. 317) il quale non si peritava dall'invocare che un nuovo Adamo Smith o un altro Hume sorgessero a scrivere una « economia del consumo » nella quale si avesse la reale dinamica della ricchezza; dovrebbero inoltre essere studiate le forze che sono poste in movimento dagli usi fatti delle ricchezze e i loro effetti sulla produzione; verrebbe in tal modo dimostrato come certe forme di consumo illuminano la mente, rafforzano la mano ed elevano l'animo dell'agente economico individuale, mentre promuovono quell'ordine sociale e quella matura fiducia che sono condizioni favorevoli per lo sviluppo completo e per l'azione armonica del sistema produttivo ».

Sopra tutti emerge negli Stati Uniti in quell'epoca per autorevolezza e per lungimirante visione J. B. Clark (*An Universal law of economic variation*, « Quartely Journal of Economics », vol. VIII, n. 3, aprile 1894, pag. 3 e 4). In tale articolo il Clark osserva come una unica legge governi la vita economica e come le teorie vecchie e nuove contengano solo espressioni parziali di essa; che se il consumo e la produzione sono processi opposti, unica è la legge che regola i risultati ottenuti nei due casi. Tale legge potrebbe denominarsi « legge di variazione dei risultati economici e, se fosse stabilita nella sua interezza, darebbe alla Scienza economica un'unità e una perfezione inaspettata ». Tale è l'indirizzo tracciato, mezzo secolo fa dal Clark, che tuttora segna indubitabilmente la vera via da seguire, la meta da conseguire, ma che purtroppo è ancora da realizzare. Una teoria del bisogno ben congegnata dovrebbe offrire il mezzo per conseguire tale felice risultato.

In quegli stessi anni in Francia, quale Paladino della Teoria del bisogno troviamo André Gide (1) il quale dedica l'intero capitolo III del suo Corso ai bisogni dell'uomo e ne fa il caposaldo della Teoria del valore e quindi dell'Economia Politica: « I bisogni, scrive Gide, costituiscono il motore di ogni attività economica e per conseguenza il punto di partenza

(1) ANDRÉ GIDE, *Principes d'Economie Politique*. 5ª ed., Paris, 1796, pagg. 541-542.

di tutta la scienza economica. In questo capitolo, si potrebbe includere tutta l'Economia Politica ».

« Vero oggetto della scienza economica è l'uomo e i suoi bisogni. Il volere spostare l'economia verso lo studio degli oggetti esteriori dell'uomo, i quali non sono che mezzi per soddisfare i bisogni, ha condotto la scuola classica degli economisti a ragionare come se l'uomo fosse fatto per la ricchezza e non già la ricchezza per l'uomo! ». Come tutti gli economisti che riconoscono al bisogno, alle soddisfazioni e ai consumi una parte preminente nella scienza economica, il Gide dimostra di avere una visione soggettivista di tale scienza, e di preporre ai beni i bisogni, alla produzione il consumo, all'offerta la domanda.

Quanto al consumo il Gide riconosce che se la sua importanza è molto maggiore di quella che non farebbe supporre il posto modesto che esso occupa nei trattati di economia politica, è un dominio ancora quasi inesplorato ed è probabile che un giorno la scienza venga, con le indagini del consumo, rinnovata. Per il Gide, corrispondendo il consumo alla soddisfazione dei bisogni, esso deve considerarsi, per conseguenza, il coronamento, la causa finale di tutta l'attività economica (1).

In Germania, contemporaneo a Marshall, allo Gide, e durante il pieno predominio della scuola economica tedesca degli storici, troviamo il solo Oppenheimer (2), il quale prende posizione a favore del bisogno. Esso è per l'Oppenheimer il concetto più importante, comune alla Biologia e alla Sociologia; egli paragona il concetto psicologico di bisogno alla cima di un monte da cui defluiscono i corsi d'acqua che alimentano tali due dominii della scienza. « Il bisogno governa queste due scienze, e da esse s'irraggia una forza così assoluta per cui è possibile asserire che sia la biologia che la sociologia non sono in fondo che la teoria del bisogno ».

Sullo scorcio del secolo XX in Isvezia il Wicksell assume senza dubbio la parte di caposcuola, e come tale prende posizione per una visione soggettivista dell'Economica, e fa del bisogno il concetto base dell'attività economica.

Per il Wicksell s'intende per fenomeno economico o attività economica « ogni tentativo sistematico di soddisfare un bisogno materiale o più precisamente ogni tentativo di conseguire con i mezzi disponibili il maggior risultato possibile, oppure un dato risultato con i minori mezzi possibili » (3).

---

(1) A. Gide, *op. cit.*, vol. II, pagg. 3-5.

(2) Oppenheimer, *L'economie pure et l'economie politique.* 2 voll., Giard et Brièr, vol. I, pag. 16.

(3) Knut Wicksell, *Lezioni di Economia Politica.* Ed. Unione Tipografico Torinese.

Il Wicksell definisce l'Economia Politica « la teoria del modo di soddisfare i bisogni umani in guisa di dare la maggior soddisfazione possibile alla Società considerata nel suo complesso ». Perciò, nella trattazione della parte teorica o pura della Economia, la teoria qualitativa e quantitativa dei bisogni dovrebbe essere trattata per prima, insieme alla teoria generale del consumo: « poichè essendo esso lo scopo di tutta l'attività economica, logicamente deve essere messo per primo anche se nella vita reale viene per ultimo in ordine di tempo. Per ciò che concerne tali bisogni, o il consumo, l'aspetto quantitativo emerge per primo; ed a questo proposito il numero dei consumatori è di importanza decisiva » (1). E soggiunge in seguito che mentre « nella teoria della produzione l'uomo è soltanto uno dei fattori produttivi, nella teoria del consumo egli ed i suoi scopi costituiscono il *tutto* ».

Il Wicksell si pone tra quegli economisti che non si peritano dall'affermare quanto sia poco logica la suddivisione della materia fatta da Smith, Say e Mill, e sulla traccia di questi, da tutti gli economisti classici. Procedendo secondo la via tracciata da questi, si perde di vista il fatto che ciò che dirige (o meglio dovrebbe dirigere) tutta l'attività economica, sono i bisogni umani. « Così la teoria dei bisogni e del valore dovrebbe senza dubbio essere messa in primo luogo; e questo avviene spesso oggidì anche da scrittori di libri di testo, i quali, come il prof. Gide, conservano ugualmente l'antica divisione della materia ».

In Austria, ai primi del 1900 Otto Effertz pubblica i suoi *Antagonismi economici* (2) in cui rievoca la legge del Bernouilli cosidetta « de mensura sortis » per cui l'accrescimento di soddisfazione soggettiva prodotto dal consumo oggettivo d'una quantità di beni sarebbe inversamente proporzionale alla quantità dei beni già consumati (3).

L'Otto Effertz è un economista soggettivista che attribuisce all'economia come compito lo studio della soddisfazione dei bisogni a mezzo del consumo dei beni e merita pertanto di essere ricordato in questa rassegna.

In quello stesso periodo debbono essere ricordati in Italia il Pareto e il Pantaleoni.

Anche il Pareto, nei suoi *Principes d'Economie Politique Pure*, pubblicati a Losanna nel 1896 ritiene che lo studio dell'Economica debba

---

(1) K. WICKSELL, *op. cit.*, pag. 6.

(2) OTTO EFFERTZ, *Les antagonismes Economiques*. Giard et Brière Ed., Paris, 1906.

(3) Il BERNOUILLI pubblicava negli « Annales de l'Academie Scientifique imperial de Saint-Petersbourg » nel 1730-31 la sua legge nei seguenti termini: « Bona hominis censebimus sensim sensimque incrementis infinite parvis continuo augeri. Ita vero valde probabile est, lucrulum quodvis semper emolumentum afferre summae honorum reciproce proportionale ».

avere per oggetto i fenomeni che risultano dalle azioni che gli uomini fanno per procurarsi le cose da cui traggono la soddisfazione dei loro bisogni o dei loro desideri (pag. 3, tomo I).

Pareto, nel suo *Manuel d'Economie Politique* edito nel 1909 da Giard et Brière a Parigi, dedica ai bisogni parecchie pagine, ma anzichè servirsi del termine usuale di *bisogni*, ricorre a quello di *gusti* la cui portata è assai meno precisa di quella di bisogno. Essa è in pari tempo più estesa, poichè vi sono dei gusti che possono anche non tradursi in bisogni. Questa errata terminologia non fa che accrescere la confusione delle trattazioni dei fenomeni economici da parte del Pareto.

Il Pantaleoni nei suoi *Principi di Economia Pura* (ed. da Barbera, Firenze, nel 1889) dedica l'intero capitolo terzo ai bisogni. Esso rappresenta una fra le più acute analisi della teoria dei bisogni, che sia stata oggetto di trattazione da parte di economisti. È un punto di partenza importante per ulteriori analisi e per una generalizzazione della teoria dei bisogni ancora da attuare per dare un fondamento unitario ed organico all'Economica.

Nessun passo notevole è stato fatto nella prima metà del secolo XX per completare la teoria del bisogno. Scrive il Cornelissen (1) che la scienza economica contemporanea conta due teorie rivali, che fanno capo a due principi differenti: l'uno si fonda sulla soddisfazione e sul consumo dei bisogni e l'altro sulla produzione della ricchezza a fin di scambio. In questo scorcio di mezzo secolo nessun economista si è accinto all'opera di fondere le due dottrine in una sola. E i vari economisti soggettivisti che hanno fatto propria tale tesi, come il Seligman negli Stati Uniti, il Cassel in Isvezia, il Benini in Italia, e tanti altri, non hanno fatto che ripetere quanto era già stato scritto dai loro predecessori.

Per opera del Keynes e della sua scuola, fra cui primeggia all'ora attuale il Samuelson, l'Economica ha preso un indirizzo monetario, e salvo la cosidetta propensione al consumo, gli altri elementi del fenomeno economico sono stati tradotti in termini monetari. Così il consumo è diventato spesa, la produzione reddito. La prevalenza di questa nuova dottrina nell'evoluzione del pensiero economico in funzione della moneta, è forse il motivo principale per cui la teoria del bisogno segna presentemente un tempo d'arresto.

Ma la propensione attuale ad attingere nella Fisica nucleare e nella Biologia degli elementi di paragone e le possibilità che questi modelli offrono nell'aprire alla Economica nuove vie ed a chiarirne le fondamenta, non potranno fare a meno che ridare alla Teoria del Bisogno, ed a quelle

(1) CHRISTIAN CORNELISSEN, *Theorie de la valeur*. Paris, Giard et Brière, 1913, pag. 32.

congiunte delle soddisfazioni, del consumo e delle occupazioni, un nuovo impulso decisivo per trasformare la Economica e darle finalmente una veste scientifica.

DEI BISOGNI EXTRAUMANI

Nel linguaggio comune il termine bisogno non è riferito soltanto ed esclusivamente all'uomo, ma serve in genere per tutti gli esseri animati, e, in senso ancora più ampio, serve pure per le cose inanimate. Riferito infatti al soggetto di esso il termine bisogno ha una portata vastissima. Vi sono bisogni del mondo inorganico, quali quelli generici dell'Universo e quelli specifici del mondo terrestre. Ve ne sono del mondo organico, quali quelli del mondo vegetale, di quello animale e di quello umano. E infine, tra i bisogni umani, vi sono quelli particolari del settore economico, che formano precisamente l'oggetto del presente studio.

La superficie terrestre ha assoluto bisogno dell'energia fornitale dalla emanazione delle radiazioni solari. Questa energia, che si trasforma in calore, consente di mantenere la crosta del globo terrestre entro limiti di temperatura che rendono possibili le manifestazioni di vita sul nostro pianeta; il calore solare determina quelle variazioni nello stato dell'atmosfera, che provocano i fenomeni dinamici da cui hanno origine i fenomeni meteorologici: così le variazioni diurne e notturne, quelle delle stagioni, e dei climi, sono tutti elementi di differenziazione che rispondono a bisogni essenziali della superficie terrestre, poichè danno luogo alle pioggie, ai venti, alla variazione di pressione atmosferica, ai cambiamenti di temperatura, ecc. che assicurano al nostro pianeta una possibilità di vita.

La natura, disponendo provvidamente che l'acqua che cade in pioggia sui monti scenda a valle in rivoletti, poscia in torrenti, e infine nei fiumi, e da questi venga convogliata al mare, per poi, per effetto della evaporazione, risalire sotto forma di goccioline infinitesimali, nelle regioni elevate dell'atmosfera, appaga il bisogno del mondo terrestre dando luogo ad un ciclo termodinamico che è per esso d'importanza vitale. Senza questo continuo apporto di energia solare ogni traccia di vita sparirebbe rapidamente dalla superficie terrestre; e le radiazioni solari costituiscono pertanto per l'economia fisica terrestre un bisogno vitale del tutto simile a quei bisogni che, per l'uomo, chiamansi di conservazione della specie, quali sono i bisogni di nutrizione, di calore, e sessuali.

Tra i bisogni umani, e i bisogni extra umani non vi è alcun rapporto di colleganza, e tanto meno di dipendenza. Le piante ad esempio, hanno dei bisogni che possono essere del tutto indifferenti all'uomo. Ne esistono infatti di quelle da cui l'uomo non ha la possibilità di ritrarre alcun bene-

ficio, e ve ne sono di quelle che per l'uomo sono dannose, come le piante venefiche. Ciò non di meno tanto le piante utili all'uomo, quanto quelle che non lo sono, provano egualmente gli stessi bisogni naturali. Ma ciò non esclude che una pianta provi un bisogno a cui la natura non è in grado di provvedere. Così la pianta a cui la sorte ha concesso il magro destino di un terreno sterile o poco fertile, prova il bisogno di un apporto estraneo a quello che le può recare il terreno, e cioè di una sostanza fertilizzante che ne aiuti lo sviluppo. Ogni pianta, per crescere e completare felicemente il proprio sviluppo, ha bisogno di un determinato numero di calorie opportunamente distribuite dalla nascita alla maturazione. La natura, a seconda dell'andamento delle stagioni, delle località e dei climi, può provvedere in tutto, o solo in parte, a questi bisogni del mondo vegetale.

L'uomo, in tal caso può intervenire per correggere quanto difetta in natura; ma lo fa esclusivamente per scopi proprii, assumendo, quale suo, il bisogno del mondo vegetale, che diventa pertanto in pari tempo anche bisogno umano.

L'agronomia ha precisamente lo scopo di completare, assecondare e sollecitare, se insufficiente, l'azione della natura, e se dannosa, contrastarla, e ciò esclusivamente per scopi utili all'uomo.

Quanto si è detto per il mondo vegetale vale anche per quello animale. Anche in questo vi sono delle speci utili all'uomo, e per cui esso si sente solidale con l'animale per soddisfarne i bisogni. Vi sono invece altre speci, come quelle comprendenti gli animali feroci o gli insetti dannosi, i cui bisogni sono del tutto contrastanti con quelli dell'uomo, per cui questo è portato non solo a non assecondarne i bisogni, ma a sentire, al contrario, il bisogno di distruggerle. La difesa dalle belve è stato uno dei bisogni umani più sentiti alle origini dell'umanità. E la difesa dai parassiti, dai microbi, dagli insetti dannosi, ha dato luogo a scienze importantissime quali la parassitologia, la microbiologia, l'entomologia, e rappresenta uno degli aspetti più affascinanti del progresso odierno e della lotta tra l'uomo e il mondo animale, per limitarne i danni alla specie umana.

Vi sono per contro delle speci animali le quali provano tutta una serie di bisogni che sono in comune coll'uomo, in quanto questo è interessato a provvedervi quando la natura faccia difetto. Così dicasi per i bisogni essenziali alla continuità delle speci animali la cui esistenza è utile all'uomo, per cui normalmente provvede la natura, ma per lo più scarsamente, e pertanto l'uomo, entro certi limiti, è portato ad intervenire con una sua azione cosciente, che lo distingue da quella dell'animale. Questo opera esclusivamente per istinto, mentre l'uomo, anche se stimolato dall'istinto, diventa cosciente di esso, e regola in conformità le proprie azioni.

Quindi anche per il mondo animale, come per quello vegetale, l'uomo spesso interviene a perfezionare, incrementare, provvedere a quanto la natura difetta nell'appagare i bisogni delle speci animali. Ma questa azione dell'uomo, a favore di alcune speci animali, è svolta evidentemente per finalità proprie; essa forma l'oggetto della zootecnia, che è precisamente la scienza e l'arte di provvedere ai bisogni animali per soddisfarli a fini utilitari per l'uomo.

Tanto il mondo vegetale, che quello animale, provano dunque dei bisogni che, in quanto servono a procacciare dei mezzi che, in definitiva, potranno procurare la soddisfazione di umani bisogni, possono indirettamente, considerarsi anche essi come tali.

Sono quindi bisogni umani indiretti tanto il bisogno dell'ape, che succhia il polline dei fiori per procurare all'uomo il miele, quanto il bisogno provato dall'uomo di macinare il frumento affinchè, ridotto in farina, possa trasformarsi in pane.

E con una estensione ancora maggiore del concetto di bisogno possono considerarsi pure come umani quelli di essi che, pur riferendosi a mezzi inanimati, servono però a soddisfare un bisogno dell'uomo e che, a tale scopo, hanno alla loro volta bisogno di altri mezzi inanimati: così la lampada ha bisogno di petrolio; il torrente ha bisogno di un argine che ne contenga le acque tumultuose; il campo ha bisogno di concime che ne reintegri e possibilmente ne accresca la fertilità; il muro pericolante ha bisogno di un puntello per non crollare. Tutti questi bisogni sono perciò indirettamente umani, in quanto tendono mediatamente a procurare all'uomo dei mezzi che dovranno servire, in ultima analisi, alla diretta soddisfazione di un suo bisogno.

DEFINIZIONI DEI BISOGNI UMANI

L'insufficiente importanza attribuita da troppi economisti al concetto di bisogno, congiunta alla tendenza a dare ad altri concetti, quale quello di utilità e di valore un grande rilievo nella Economia, ha fatto sì che assai pochi di essi si sono accinti a dare del bisogno una definizione. Quelle poche che abbiamo sono insufficienti a chiarire il concetto di bisogno, poichè dimenticano anzitutto di esaminare il termine stesso di bisogno nella sua portata linguistica, nè si accingono a sceverare il concetto in tutti i suoi elementi costitutivi: per lo più si limitano a porne in evidenza uno solo.

Poichè le definizioni esistenti sono assai poco numerose, vale la pena di trascriverle in ordine cronologico, premettendo che esse sono da riferire al limitato concetto di *bisogno umano soggettivo economico.*

In ordine di tempo la definizione più antica che abbiamo è quella del Verri (1772): « Il bisogno, cioè la sensazione del dolore, è il pungolo col quale la natura scuote l'uomo e lo desta da quell'indolente stato di vegetazione, in cui senza questo giacerebbe » (1).

Vengono poi: nel 1815, Melchiorre Gioja: « Quella inquietudine d'animo prodotta dalla mancanza d'oggetto esterno creduto necessario alla nostra felicità o dalla soprabbondanza deficenza imperfezione d'oggetto interno, per cui non segua regolare il corso della nostra macchina, si chiama bisogno » (2).

Pure nel 1815, Enrico Storch: « Sono bisogni quei desiderii di una qualunque cosa che possa risparmiare una pena o procurarci un piacere » (3).

Nel 1845, Giuseppe Garnier: « Chiamiamo bisogni qualunque volontà dell'uomo la quale abbia abbastanza intensità per deciderlo a sacrificare una porzione qualunque di valore » (4).

Nel 1867, A. E. Federico Schaeffle: « Il bisogno è lo stimolo insito per natura in ogni essere organico, e quindi anche nella società umana e nell'uomo individuo, per svilupparsi e conservarsi nell'ordine sensibile e morale secondo forme determinate, con l'aiuto della ricchezza del mondo esteriore ». E altrove: « Il bisogno in generale è una necessità e un desiderio di ricchezza per acquistare una mancanza » (5).

Nel 1866 il Courcelle Seuneil: « Il bisogno economico è un desiderio che ha per scopo il possesso e il godimento di un oggetto materiale » (6).

Nel 1874 F. B. W. Hermann: « Il bisogno è un sentimento di una privazione, che angustia, difficulta, pericola il cammino della vita, accompagnato dall'impulso a porvi rimedio » (7).

E nello stesso anno Fedele Lampertico: « Chiamasi bisogno la stima che noi facciamo, e che rispetto alla cosa diciamo *pregio*, rispetto a noi

---

(1) Pietro Verri, *Meditazioni sulla Economia Politica*. B. d. E., serie I, vol. III, pag. 550.

(2) Melchiorre Gioja, *Nuovo prospetto delle scienze economiche*. Tomo I, Milano presso Pirotta, 1815, pag. 2.

(3) Enrico Storch, *Corso di Economia Politica*. B. d. E., serie I, vol. IV, pag. 24.

(4) Giuseppe Garnier, *Elementi di Economia Politica*. B. d. E., serie I, vol. XII, pag. 376.

(5) A. E. Federico Schaeffle, *Il sistema sociale dell'economia umana*. B. d. E., serie III, vol. V, pag. 6 e 97.

(6) Courcelle Seuneil, *Traité théorique et pratique d'Economie Politique*. Paris, 2ª ed., 1866, pag. 25.

(7) F. B. W. Hermann, *Staatswirpschaftliche Untersuchungen über Vermogen, Wirtschaft, Productivität der Arbeiten. Kapital, Preis*. Gewinn, Einkommen und Verbrauch, Munchen, 1874, pag. 80.

diciam bisogno, qualora accompagnato da quel sentimento per cui desideriamo il possesso e il godimento di cosa di cui ci sentiamo poveri ed indigenti » (1).

Nel 1875 Gerolamo Boccardo: « Chiamansi bisogni una serie di esigenze e di tendenze della natura fisica, intellettiva e morale dell'uomo, che lo fanno soffrire ove non vengano prontamente appagate » (2).

Nel 1889 Maffeo Pantaleoni: « Bisogno è il desiderio di disporre di un mezzo reputato atto a far cessare una sensazione dolorosa, o a prevenirla, o a conservare una sensazione piacevole o a provocarla » (3).

Nel 1895 Paolo Leroy Beaulieu: « In senso improprio diconsi bisogni i semplici desideri che precedono la mancanza dell'oggetto desiderato ». E specifica osservando che « i bisogni dell'uomo hanno origine nella sua natura, nelle sue *necessità*, nei suoi *appetiti*, nei suoi *gusti*, siano essi primitivi e in certo modo remoti, oppure sviluppati attraverso le età; siano essi generali, comuni a tutta la specie umana o a certi gruppi notevoli di esseri umani, oppure particolari ad alcuni uomini » (4).

Nel 1900 Gustavo Schmoller: « Noi chiamiamo bisogni ogni necessità consuetudinaria, producentesi con una certa regolarità ed insistenza, e nascente dalla nostra vita psichica e corporale, di far cessare, con un qualche contatto con un mondo esteriore, un nostro dolore o di accrescerne un piacere » (5).

Nello stesso anno C. Trivero: « I bisogni non consistono mai in altro che in uno stato di un essere rispetto ad un altro essere o semplicemente ad una cosa, stato che può giungere a farsi sentire con una sensazione che può avvicinarsi più o meno a quello che si chiama propriamente dolore, che può o no convertirsi in un desiderio più o meno forte, ossia in uno stimolo, in una tendenza ad agire, che può infine essere più o meno chiaramente percepito o conosciuto » (6).

Nel 1908 Gustavo Del Vecchio: « Bisogno è uno stato d'animo (conoscenza e volontà) dell'uomo verso i beni cioè verso le cose che ritiene gli

---

(1) FEDELE LAMPERTICO, *Economia dei Popoli e degli Stati*. Introduzione. Ed. Treves, Milano, 1874, pag. 145.

(2) GEROLAMO BOCCARDO, *Dizionario Universale di Economia Politica e di Commercio*. Voll. due, Milano, Fratelli Treves ed., 1877.

(3) MAFFEO PANTALEONI, *Principi di Economia Pura*. Milano, Fratelli Treves ed., 1931, pag. 56.

(4) PAUL LEROY BEAULIEU, *Trattato Teorico-pratico di Economia Politica*. B. d. E., serie IV, vol. IX, pag. 76.

(5) GUSTAVO SCHMOLLER, *Lineamenti di Economia*. B. d. E., serie IV, vol. IX, pag. 40.

(6) CESARE TRIVERO, *Teoria dei bisogni*. Ed. Bocca, 1900, pag. 66.

possano procurare piacere o lenire un dolore e non siano assolutamente inaccessibili » (1).

Vi è infine un gruppetto di economisti italiani che, in trattati pubblicati di recente, hanno diffusamente parlato del bisogno, cercando di definirne il concetto.

Jacopo Tivaroni: « Per bisogno si intende una sensazione penosa che può essere eliminata soltanto mediante la disponibilità di taluni beni o la rimozione di taluni mali » (2).

Vito: « Il bisogno è il desiderio di disporre di un mezzo ritenuto adatto al conseguimento di un determinato fine » (3).

Chessa: « Bisogno è lo stimolo che spinge ad agire sul mondo esteriore per acquistare mezzi adeguati agli scopi della vita e per eliminare gli ostacoli che a ciò si frappongono » (4).

Non solo il concetto di bisogno, ma anche il termine stesso di bisogno merita una definizione ed è interessante ricercare quelle date al riguardo dei più noti filologhi.

In Italia il Tommaseo ha scritto nel suo Dizionario: « Economicamente il bisogno ci si presenta come sentimento di stato incommodo nel vivente, onde si muove a mutarlo: movente più o meno spontaneo o deliberato che porta a cercare e fare una cosa ».

In Francia il Littré dà del bisogno una definizione che riesce accetta anche al Leroy Beaulieu: « Bisogno è la mancanza di una cosa col desiderio e con la necessità di averla ».

In Germania lo Schmoller scrive: « Nella nostra lingua (tedesca) il vocabolo bisogno si usa specialmente per significare la necessità di procurare mediante l'occorrente apparato di beni e di servizi, così alle basse come alle più elevate sensazioni la loro funzione abituale ».

Abbiamo quindi visto come i filologhi, quali il Tommaseo e il Littré, alla pari degli economisti, hanno attribuito al termine bisogno un significato limitato al solo settore umano ed economico; il Tommaseo specificando il punto di vista economico della nozione di bisogno, ed il Littré, implicitamente, attribuendo al bisogno il requisito della *mancanza* che è precisamente quello che ne determina l'economicità. La definizione più comprensiva è quella data dallo Schmoller, poichè consente di estendere il significato di bisogno a tutto il mondo organico, mentre nessuno ha

---

(1) GUSTAVO DEL VECCHIO, *Ricchezze immateriali e capitali immateriali*. Ed. Soc. Poligrafica Alessandri, 1908, pag. 60.

(2) JACOPO TIVARONI, *Compendio di scienze delle Finanze*. Ed. Laterza, Bari, 1935, pag. 3.

(3) VITO, *Economia Politica Corporativa*. Torino, Ed. Giappichelli, 1939, pag. 197.

(4) CHESSA, *Economia Politica Corporativa*. Torino, Ed. Giappichelli, 1941, pp. 2-7.

ritenuto di comprendere in esso anche il mondo inorganico, pur essendo indubbio, come dianzi dimostratosi, che il termine bisogno possa essere anche usato ed esteso a questo settore, con perfetta proprietà di linguaggio.

L'esame del complesso delle definizioni sopra riportate ci consente e ci autorizza a utilizzare gli elementi vari ed eterogenei in esse contenuti, per porre in evidenza e per così dire a fattor comune, quegli elementi che ricorrono in più definizioni. Sono pertanto questi elementi da ritenersi più rispondenti a quei requisiti essenziali della nozione di bisogno, sui quali l'attenzione degli economisti è stata portata a soffermarsi in particolar modo. Si tratta di un materiale grezzo e di prima cernita, che però, opportunamente vagliato, può metterci in grado di lumeggiare il bisogno nei suoi vari elementi costitutivi.

Il concetto ricorrente nella maggior parte delle definizioni è quello della equiparazione tra bisogno e desiderio. (Storch, Schaeffle, Courcelle Seuneil, Lampertico, Pantaleoni, Leroy Beaulieu, Trivero, Vito). Vedremo in seguito come i due concetti debbano invece essere tenuti distinti; ma basti dire per ora che il bisogno è in pari tempo genitore e figlio di desideri, in quanto ogni bisogno si manifesta con un desiderio, e spesso desideri prolungati e consolidati dall'abitudine generano bisogni. L'aver assimilata la nozione di desiderio in quella di bisogno, ne limita ad ogni modo il campo al solo settore del mondo animale.

Un piccolo stuolo di economisti ravvisa nel bisogno esclusivamente una *sensazione dolorosa e di pena* (Verri, Hermann, Trivero, Tivaroni). Questa induzione troppo ristretta è dovuta all'aver limitato il proprio campo di osservazione ai soli bisogni primari. Solo questi, in quanto bisogni vitali e più necessari, si manifestano a mezzo di sensazioni penose, quali quelle della fame e del freddo. Ma a misura che dai bisogni primari procediamo verso quelli secondari o di comodo, ed a quelli di lusso, la sensazione di pena, per mancata soddisfazione, si attenua al punto dal non essere quasi avvertita, ed è sostituita invece dal ricordo di una sensazione piacevole già provata, e, quindi, dal desiderio di rinnovare tale sensazione.

L'elemento della *mancanza* è stato messo in evidenza dallo Schaeffle, dal Littré, e dal Leroy Beaulieu, e quello della *volontà* dal Garnier e dal Del Vecchio; ma sono questi requisiti, come vedremo in seguito, non del bisogno, bensì della sua economicità. Il bisogno di respirare aria e di essere liberi non si avverte, fino a tanto che dell'aria e della libertà non si provi la mancanza; e pertanto i bisogni dell'aria e della libertà non sono normalmente economici.

È infine merito del Trivero e del Del Vecchio di aver posto in evidenza, quale requisito essenziale del bisogno, lo *stato d'animo* che porta ad una *conoscenza*.

Questi elementi disparati, forniti dalle varie definizioni prese in esame, e che costituiscono il materiale pressocchè completo offerto dagli economisti del secolo XIX e XX, ci dimostrano quanto sia necessario, per definire il bisogno, di analizzarne gli elementi costitutivi. Attingendo alle citate definizioni gli elementi fondamentali, siamo messi sulla traccia di una più precisa, se pur complessa definizione del *bisogno umano*, che ci consente di affermare che il *fondamento del concetto di bisogno deve ricercarsi tanto nello stato di coscienza che l'uomo possiede della necessità di dover ricorrere ad un mezzo quale condizione indispensabile di esistenza, quanto in quello di consapevolezza che esso ha della possibilità di ottenere per se stesso o per gli altri uomini, da un determinato mezzo, sia un miglioramento della condizione di vita, sia la cessazione di una sensazione di pena o di disagio.*

E se vogliamo limitare il concetto di bisogno umano al solo settore economico, dobbiamo completare la definizione data coll'aggiungere che il *bisogno umano diventa economico solo in quanto il mezzo, di cui l'uomo ha la possibilità di disporre con un atto di volontà, esista in quantità limitata e se ne avverta quindi la mancanza.*

Perchè uno stato d'animo possa prendere il nome di bisogno umano è quindi necessario il concorso dei presupposti seguenti:

1) l'esistenza di un soggetto consapevole del bisogno;

2) la consapevolezza da parte di esso dell'esistenza del mezzo;

3) la consapevolezza della finalità del mezzo, rivolta a vantaggio dell'uomo e tale da poterne appagare il bisogno.

Perchè il bisogno umano possa essere inoltre economico (1), occorrono per di più i seguenti requisiti:

1) *che il mezzo possa essere posto a disposizione dell'uomo con un atto di volontà da parte di questo, o di altra persona, individuo o collettività;*

2) *che il mezzo esista in quantità limitata e che pertanto se ne avverta il difetto.*

Soggetto consapevole. — Alla nozione di bisogno è indissolubilmente connessa l'esistenza di un soggetto che provi il bisogno e sia conscio di esso (2). Non importa che tale soggetto abbia una individualità materiale o immateriale, singola o collettiva, reale o ipotetica; l'essenziale è che tale soggetto esista e che si possa facilmente individuare.

---

(1) D'ora innanzi, quando il termine bisogno verrà adoperato da solo esso avrà il significato di bisogno umano economico.

(2) Carlo Gide, *Corso di Economia Politica.* 2 voll., Ed. Vallardi, vol. I, pag. 58.

Tre categorie di soggetti di bisogno spiccano più particolarmente nella vita economica e sociale:

a) l'individuo fisico;

b) il gruppo sociale;

c) l'individuo ipotetico.

L'individuo fisico è la cellula, il soggetto elementare e l'unità fondamentale anche del gruppo sociale e dell'individuo ipotetico; ma mentre quello è composto di individui fisici, questo riveste una personalità fittizia che è frutto dell'attività di alcuni di questi individui fisici.

Le tre categorie sopra considerate si differenziano più notevolmente ancora quando si consideri la caratteristica della consapevolezza nei riguardi del soggetto.

Mentre nella prima categoria è consapevole il soggetto individuo, nel gruppo sociale, la consapevolezza compete alla società presa come gruppo di individui ed indipendentemente dalla consapevolezza o meno di ogni singola persona appartenente al gruppo. Un bisogno può essere sociale per il gruppo e in pari tempo essere individuale per alcuni o anche per uno solo dei membri del gruppo, mentre i soli bisogni personali sono in assoluta opposizione ai bisogni sociali.

Qualche bisogno, come quello dell'alimentazione, è nello stesso tempo sociale per la collettività e individuale per ogni singola persona appartenente alla collettività sociale medesima.

Altri, come l'educazione, sono bisogni speciali importantissimi, ma di cui purtroppo sono consapevoli soltanto le persone più assennate e più colte. Il bimbo e lo scolaro che maggiormente hanno bisogno di istruzione e di educazione, sono precisamente quelli tra i membri della società che normalmente sentono meno tale bisogno e che vi si assoggettano più malvolentieri. Si può anzi asserire che la maggior parte dei bisogni di gruppi sociali, quali la famiglia, il comune, la provincia, la regione, la nazione, non sono sentiti dalle persone che provano le soddisfazioni che essi procurano. Ai bisogni della famiglia provvede il capo di casa; l'uomo di Stato cura di conoscere quali sono i bisogni della nazione e regola l'attività legislativa ed esecutiva dei poteri dello Stato su tale conoscenza. Ed in ogni campo dell'attività sociale si nota di frequente una simile disparità tra gli individui che provano un dato bisogno e coloro che hanno coscienza di esso.

La storia rivela come per lo più le rivoluzioni siano fatte non tanto da chi è vittima di un dato regime politico e sociale, quanto da persone che hanno la coscienza della possibilità e necessità di cambiare regime e di adottarne uno migliore. Vi sono bisogni generali così poco percepibili, che solo poche menti elette e poche coscienze elevate possono svelarli

agli altri uomini del consorzio sociale: « L'umanità ha bisogni, di cui non ha per ora chiara coscienza, cui nessuno provvede e forse nessuno pensa, di cui tutta soffre, ma vagamente; e chi è veramente conscio, chi più ne soffre, chi pensa a provvedervi? Qualche solitaria coscienza di filosofo e di poeta, qualche forte tempra di scienziato o di uomo d'azione o qualche generosa anima religiosa e morale, che gli si addita perchè, quando è possibile, vi provveda, e s'adopra pietosamente a velarli quando non è possibile soddisfarli: confortandola intanto di piaceri immaginari e di illusioni, o distraendone la coscienza anzichè avvivarla » (1).

Nell'individuo fisico invece la consapevolezza del bisogno è strettamente congiunta alla personalità del soggetto poichè non è possibile concepire che un individuo provi un bisogno, se esso non registra contemporaneamente una sensazione che gliene rivela l'esistenza.

Non così invece per l'individuo ipotetico i cui bisogni possono essere registrati e sentiti da un numero di persone perfettamente distinto da quelle che proveranno il soddisfacimento del bisogno stesso. Così nella ditta, azienda, società, associazione abbiamo da un lato dei presidenti, consiglieri, amministratori delegati, direttori e apposito personale dirigente incaricato della funzione di far conoscere i bisogni dell'ente, e abbiamo dall'altra i proprietari capitalisti, azionisti, soci, ecc. che traggono i benefici e che si godono le soddisfazioni procurate dai proprii capitali mercè l'attività svolta dai primi.

L'esistenza del soggetto consapevole deve considerarsi requisito essenziale della nozione di bisogno, poichè è impossibile il concepire un bisogno senza riferirlo ad un determinato soggetto e senza ammettere in pari tempo che quel medesimo soggetto, od un altro soggetto qualsiasi del consorzio umano abbia coscienza o conoscenza di quel tale bisogno.

Lo stato d'animo di consapevolezza da parte dell'uomo dell'esistenza di un bisogno passa in un primo tempo attraverso lo stato della semplice conoscenza, per perfezionarsi solo in un tempo successivo in quello più perfetto della coscienza.

L'uomo, dalle origini del genere umano ad oggi, si è formato un vasto patrimonio di conoscenze delle leggi che regolano l'universo, e, collo studio e colla ricerca scientifica, ha cercato e cerca di estendere sempre più i limiti della conoscenza umana. Le leggi di natura, acquisite dalla scienza dell'uomo, risultano perciò dalla conoscenza dei bisogni (prendendo questo termine nel suo significato più ampio), di un vasto mondo inorganico, ed organico, vegetale ed animale.

---

(1) G. TRIVERO, *La teoria dei bisogni*. F. Bocca ed., Torino, pag. 12.

E in quanto il soddisfacimento di questi bisogni può interferire favorevolmente o sfavorevolmente sulla esistenza dell'uomo, questi prende coscienza dell'esistenza dei bisogni indiretti.

L'uomo ad esempio sa che l'acqua dei fiumi, in forza dell'azione di gravità, ha bisogno di aprirsi una via dai monti, ove essa trae le sue origini, per scendere a valle ed al piano, per gettarsi finalmente in mare. Quando le pioggie abbondanti o la fondita delle nevi, ingrossano le acque, queste fanno straripare il fiume, provocando inondazioni e danni relativi. L'uomo, in un primo stadio, ha la sola conoscenza delle ragioni per cui l'acqua scende dai monti aprendosi una via che ne convogli la massa al mare. Solo in un secondo tempo acquista la coscienza del pericolo che queste acque, non disciplinate ed arginate possono rappresentare per esso, e la coscienza quindi della necessità di provvedere ad arginarle.

Questo processo, per cui l'uomo giunge alla sensazione di un bisogno, attraverso uno stato di conoscenza, che lo porta allo stato d'animo di coscienza, vale per lo più per tutti i bisogni strumentali e per buona parte dei bisogni diretti. Ma vi è una vasta categoria di bisogni primordiali, quali quelli che afferrano l'uomo fin dalla sua nascita, e cioè quando esso non è ancora in grado di realizzare uno stato d'animo di conoscenza, in cui questo stato d'animo è sostituito dall'istinto; istinto che soccorre pure l'uomo nella età matura, ogni qualvolta manchi un oggetto specifico della conoscenza, per giungere alla coscienza di un bisogno. Questo *istinto* è stato definito dallo Schmoller: « L'impulso ad agire emanante dalla nostra vita sensitiva e da determinate rappresentazioni interne. Esso è il sostrato naturale di ciò che, mercè la educazione e la assuefazione, mercè l'esercizio e l'infrenamento, diventa abitudine dell'uomo incivilito » (1). Alcuni istinti sono in comune all'uomo e all'animale. Altri, sono particolari al solo uomo e rappresentano per esso il cosidetto « movente ».

Lo Schmoller distingue i seguenti istinti:

a) della propria conservazione (Selbsterhaltungs);

b) sessuale (Geschlechts);

c) di attività (Thätigkeits);

d) per l'estimazione altrui (Anerkennungs);

e) di rivalità (Rivalitatstrieb);

f) acquisitiva (Erwerbstrieb).

Poco conta per l'economista sapere se gli istinti siano innati o acquisiti con lento processo di assimilazione ereditaria. È per esso interessante invece lo stabilire la priorità dell'istinto sul bisogno: questo acquista uno

---

(1) SCHMOLLER, *op. cit.*, vol. X, pag. 46.

stato civile che può coincidere al massimo colla nascita dell'uomo, ma che, per molti bisogni, data solo colla maturità di esso; l'istinto è invece insito alla specie umana; l'uomo nasce con esso, anche se l'istinto non ha la possibilità di rivelarsi fin da quando il bimbo è in fasce.

Quanto alla classificazione che lo Schmoller fa degli istinti, essa può essere accolta a puro titolo esemplificativo. Vale però la pena di porre in evidenza che, mentre gli istinti per la propria conservazione e quello sessuale, sono in comune con gli animali, tutti gli altri sono, se non esclusivi dell'uomo, per lo meno più specifici di esso, e costituiscono, trasformati in bisogni, le molle più efficaci del progresso umano.

Ammesso che l'uomo, solo partendo dalla conoscenza o dall'istinto e passando per uno stato d'animo di coscienza possa giungere alla consapevolezza della esistenza di un bisogno, ne viene di conseguenza che non vi possono essere bisogni *inconsci*. Tale è anche l'opinione del Pantaleoni (1), in contrasto con quella del Trivero (2), il quale asserisce che è « falso il dire che è una contraddizione in termini il parlare di *bisogni inconsci*; ma anzi essi sono, come si suol dire, all'ordine del giorno ». E cita una quantità di bisogni per cui « non è chi ha il bisogno che ne è conscio, ma un altro che l'osserva in lui ». In questa osservazione del Trivero sta per lo appunto il nocciolo della questione poichè non è detto che debba essere la persona che prova il bisogno quella che ne ottiene la soddisfazione, nè che l'individuo che ha conoscenza e coscienza del bisogno debba essere lo stesso di quello che ne provvede l'appagamento. Possono anche essere soggetti differenti; ma è in tutti i modi indispensabile che un soggetto vi sia, consapevole dell'esistenza del bisogno, sia pure per un bisogno riguardante terze persone, o un gruppo sociale o intere collettività. Può esservi pertanto una persona che abbia un bisogno e che ne sia inconscia; ma per fortuna sua vi è sempre in tal caso altra persona che ne è conscia, e che, nel limite del possibile, vi provvede o vi fa provvedere. Così la mamma per il bimbo, il capo famiglia per i membri di essa, il comune, la provincia, lo Stato, per una infinità di bisogni collettivi. È forse in considerazione di questi argomenti che il Trivero finisce per ammettere che « il bisogno non esiste *per noi* se non in quanto tosto o tardi, noi giungiamo, per lo meno a *conoscerlo* ».

È dunque indubbio che l'uomo prenda le mosse dalla conoscenza istintiva od acquisita per giungere alla consapevolezza dell'esistenza del bisogno. Nel primo caso la natura ha provvidamente incaricato l'istinto di far conoscere all'uomo, fin dalla sua nascita, l'esistenza di un bisogno impellente, o di affidargli il germe che, coll'età, darà luogo allo sviluppo

(1) PANTALEONI, *op. cit.*, pag. 82.
(2) TRIVERO, *op. cit.*, pag. 11.

di un bisogno futuro. Nel secondo caso la conoscenza è fatta di scienza e sapienza, che, traendo mano a mano l'umanità dalla primitiva ignoranza, l'abilita alla conoscenza di quel vastissimo settore dei bisogni extra umani, e, fra questi, ne acquisisce quelli che, a fin di bene per l'uomo, ritiene opportuno favorire o contrastare.

È infine opportuno chiarire che non è necessario che la consapevolezza, nel rendere nota l'esistenza di un bisogno, sia sanzionata da un giudizio di legittimità: « non importa che il bisogno sia ragionevole, o irragionevole, nobile o turpe; non importa, in genere, la sua qualità, qualunque essa sia, o il giudizio che di esso, da qualunque punto di vista, si può, o si deve portare; basta, ma è necessaria, la sua esistenza, semplicemente » (1).

Consapevolezza dell'esistenza del mezzo. — Di Aristotele è nota la massima per cui « nil amatum nisi precognitum », nulla può essere amato (e cioè desiderato) che non sia conosciuto.

Tale massima consente di affermare che quando l'uomo ignora il mezzo che gli permette di soddisfare un bisogno non può a meno che ignorare in pari tempo anche il bisogno medesimo. Ma poichè tale ignoranza avrebbe potuto essere fatale per la conservazione e propagazione della specie, la natura ha provveduto in modo che tale conoscenza, per i bisogni più vitali dell'uomo, fosse innata in esso e fosse il risultato della provvida intuizione sua. Questa guida infatti il bimbo lattante, a cercare colle mani e colle labbra il seno materno, allo stesso modo che l'ape è condotta dal suo istinto a scegliere i fiori da cui suggere il polline per farne il miele.

La natura si è preoccupata di porre il mezzo tanto più a contatto ed a portata di mano dell'uomo quanto più vitale è il bisogno alla cui soddisfazione esso è destinato. L'aria penetra in bocca all'uomo anche a sua insaputa; il sole spande luce e calore sui campi e sull'uomo tanto che è impossibile a questi ignorarne gli effetti benefici; il frutto maturo cade dall'albero perchè sia più facile all'uomo il coglierlo ed il conoscerne i pregi; le nubi mandano le loro stille fin sul palmo della mano dell'uomo quasi ad invitarlo a dissetarsi.

La natura non ha però voluto fare di più, ed è stata molto cauta nella naturale soddisfazione dei bisogni limitando questa ai soli bisogni più vitali. Mentre essa ha perciò stabilito nel campo fisiologico che la funzione dovesse creare l'organo, non ha creduto, nel campo economico, di far sì che il bisogno generasse spontaneamente il mezzo, ma ha preferito che fosse il mezzo a dar vita ai bisogni.

(1) Pantaleoni, *op. cit.*, pag. 82.

Ciò non è però del tutto pacifico. Molti economisti si sono posti il quesito se sia primo a sorgere il bisogno o il bisognevole. Infatti qualche economista, anche contemporaneo, come il Rosentstein-Rodan (1) ha ritenuto di poter dare la precedenza a quello su questo. Egli considera una prima fase del calcolo economico per la valutazione del bisogno durante la quale comparirebbero « gli impulsi del bisogno, senza alcuna idea ancora dei beni che sarebbero adatti al soddisfacimento di esso, nè senza alcun riferimento ai mezzi sussidiari del mondo esterno. Soltanto nella seconda fase del calcolo economico si presenta l'idea dei beni adatti al soddisfacimento dei bisogni. Con ciò il soggetto economico trasferisce al mezzo di soddisfacimento l'importanza che prima aveva attribuita al bisogno ».

Questa è la tesi più assoluta, che dà decisamente la precedenza alla cognizione del bisogno, su quella del mezzo. Contro una schiera molto limitata di assertori di essa, prevale la tesi che potremmo chiamare conciliativa, per cui l'uomo acquisterebbe la cognizione del bisognevole solo dopo quella del relativo bisogno, nel limitato settore dei bisogni primari. Non così per tutti gli altri bisogni, secondari o di comodo, per i quali, quanto più i mezzi rispondono a bisogni di lusso o superflui, tanto più marcata sarebbe la precedenza della conoscenza del mezzo su quella del bisogno. Di questa schiera di economisti basti citare in ordine di tempo il Genovesi che, fin dal 1754 scriveva: « Dirassi che i bisogni siano le vere cagioni inventrici e perfezionatrici delle arti, e che dove queste sono, niun'altra causa è da adoperare perchè quelle aumentinsi e migliorinsi. Non nego che i bisogni hanno fatto nascere le arti di *prima necessità*; ma sostengo che tanto è lontano che i bisogni abbiano mai apportate o migliorate le arti di comodo o di lusso, che anzi queste arti hanno prodotti e moltiplicati i bisogni, come che una volta nati, siano poi state da quelli reciprocamente alimentate » (2).

Contro queste due tesi ci schieriamo decisamente per quella che antepone la cognizione del bisognevole al bisogno. Anche se ciò non può praticamente accertarsi, riteniamo che gli stessi bisogni primari più essenziali non facciano esclusione a questa regola. Se per dannata ipotesi un uomo nascesse e crescesse in un ambiente che non offrisse alcuna possibilità di riparo, considererà questo suo malessere, per eccesso di calore o di freddo, o per l'essere esposto alle intemperie, quale uno stato di necessità che non offre diversivo. E se invece del freddo dovesse soffrire gli assilli della fame, senza che alcun mezzo potesse soccorrerlo, questo essere, ipotetica-

(1) P. N. Rosentstein-Rodan, *Teoria dell'utilità marginale*. Nuova collezione degli Economisti. Economia Pura, pag. 806.

(2) Genovesi, *Economia Sociale*. B. d. E., serie I, vol. III, pag. 363.

mente così sprovvisto dalla natura, si lascerà morire d'inedia, attribuendo alla pena procuratagli dalla fame, una causa non dissimile da quella che potrebbe darvi una persona colpita da male mortale, e che non possa rendersi conto del morbo che la tormenta! Il caso prospettato è fortunatamente soltanto ipotetico, mentre praticamente la natura ha provveduto a che la cognizione del bisogno, successiva a quella del mezzo, fosse, nel caso dei bisogni primari, e quanto più questi sono vitali ed essenziali per l'esistenza stessa dell'uomo, quasi del tutto contemporanea, tanto da far presumere ad alcuni la precedenza della formazione e conoscenza del bisogno sul bisognevole, conoscenza supplita dall'istinto nei casi in cui quella potrebbe fare difetto.

Per noi non vi è che una legge che non ammette eccezione: quella legge di natura che ha provvidamente disposto che la conoscenza del mezzo, anche se immaginario, debba sempre, sia pure di un infinitesimo di istante, precedere necessariamente quella del bisogno. Che se fosse diversamente tutta l'immensa massa dei bisogni possibili, presenti e futuri, verrebbe a pesare sull'animo dell'uomo ed a colmarlo di sgomento per la scarsità dei mezzi tutt'ora a sua disposizione per soddisfare così vasta mole di bisogni! Per fortuna nostra invece, la necessaria precedenza della scoperta dei mezzi, sia pure soltanto immaginari, sulla conoscenza dei bisogni, permette a questi di procedere di pari passo colla disponibilità dei beni. Inadeguata questa alla soddisfazione integrale di tutti i bisogni conosciuti al presente, tale disponibilità è pur sempre in proporzione non troppo piccola coll'aumentare di tali bisogni. Quando si annoverino i passi da gigante compiuti dal progresso umano per cui cento anni fa non erano conosciute nè la ferrovia, nè il telegrafo, nè il telefono, nè l'automobile, nè l'aeroplano, nè l'energia e la luce elettrica, nè una infinità di altri beni che costituiscono oggi dei mezzi essenziali della vita pubblica e sociale contemporanea, si ha la misura di quanto il complesso degli umani bisogni abbia potuto evolversi e crescere nel breve spazio di tempo di un secolo.

Lo Hearn (1) rammenta come le prime due libbre di thè penetrate in Inghilterra furono donate come curiosità esotica al Re Carlo II, nel XVII Secolo. Soltanto un secolo dopo, la spontanea rinuncia all'uso del thè, da parte dei Yankees, nelle guerre con la madre patria potè equivalere al maggiore atto di rinuncia nazionale.

E narra lo Schaeffle (2) come tre secoli fa il Re d'Inghilterra avesse un solo paio di calze di seta, ch'egli prestava al suo primo ministro, quando questi doveva ricevere in udienza l'Ambasciatore di Francia; mentre oggi

---

(1) W. E. HEARN, *Plutology*. 1864.

(2) SCHAEFFLE, *Struttura e vita del corpo sociale*. B. d. E., serie III, vol. VII.

un simile lusso è alla portata della borsa della sposa di un semplice operaio.

Soltanto un sognatore avrebbe potuto pensare cent'anni fa a procurare all'uomo un mezzo che gli permettesse di spostarsi a delle velocità supersoniche, o di volare a simiglianza degli uccelli o di trasmettere delle parole a distanze grandissime nello spazio e in pochi istanti.

Quanto in altri tempi poteva tutt'al più suscitare nell'uomo qualche desiderio apparentemente irrealizzabile, oggi costituisce l'essenza di alcuni fra i bisogni più diffusi, talchè l'appagamento di parecchi fra questi è considerato vitale per l'esistenza e la vita pubblica di una nazione.

La maggior parte dei servizi, che prendono oggidì il nome di pubblici, erano ignorati cent'anni fa, e ciò non pertanto, se uno di essi si fermasse oggi per un sol giorno, la vita economica e sociale ne rimarrebbe troncata e talvolta dissestata per mesi. Persino alcuni dei mezzi di maggior consumo attualmente in Italia quale il tabacco e la seta, erano sconosciuti sei secoli fa.

Tutti i mezzi dianzi sconosciuti, ed ora penetrati così profondamente e diffusamente nell'uso comune e nella vita economica dei popoli, hanno pur dovuto subire un processo più o meno rapido di assimilazione per parte della mente e della sensibilità degli uomini, per cui essi, da mezzi ignoti, son diventati mezzi noti ed apprezzati dall'uomo. Tale processo che ha inizio sia in una sensazione piacevole e nuova, che in una sensazione penosa evitata, ha per lo più termine nella formazione dell'umana coscienza di un nuovo bisogno.

La sensazione piacevole rivela il mezzo che procura all'uomo tale soddisfazione e induce questo a provare il desiderio di procurarsi nuovamente quel mezzo per rinnovarla. La sensazione penosa rivela invece all'uomo il mezzo che gli causa il male, senza dargli però alcuna indicazione sul mezzo che potrebbe procurargli la soddisfazione di rimuovergli tale pena o di evitare in avvenire altra analoga sensazione spiacevole. Ma in tal caso non basta che l'uomo provi il desiderio di allontanare da sè la sensazione penosa, perchè sorga un nuovo bisogno. È necessario, a tale scopo, la conoscenza del mezzo che permette ciò all'uomo; poichè fino a quando questo mezzo rimane ad esso sconosciuto, pure il desiderio deve considerarsi irrealizzabile e perciò privo della capacità di dar vita ad un nuovo bisogno.

Il fatto casuale per cui l'uomo perviene a conoscere un nuovo mezzo, dà luogo ad una *scoperta*. Non è però necessario che il mezzo abbia senz'altro la proprietà di corrispondere ad un bisogno preesistente soddisfatto da altro mezzo, nè esso deve dare luogo forzatamente ad un bisogno nuovo. Alcuni corpi semplici e molti composti chimici, scoperti in questi ultimi anni, non hanno trovato ancora alcuna pratica applicazione e non pre-

sentano per il momento per l'uomo alcun altro interesse che quello esclusivo di laboratorio. Le scoperte di un nuovo astro, di una nuova macchia solare, hanno un interesse scientifico, ma non daranno luogo probabilmente mai al sorgere di nuovi bisogni corrispondenti.

La scoperta d'altro lato è sempre relativa all'individuo o al gruppo sociale che la fa. L'America esisteva ed era abitata e conosciuta dagli indigeni prima ancora che fosse scoperta da Cristoforo Colombo. La seta, il thè, il tabacco erano comunemente usati e consumati in altri continenti extra europei molti secoli prima che viaggiatori nostrani scoprissero questi prodotti e ne introducessero l'uso in Europa.

Ma la scoperta del filugello sarebbe stata perfettamente sterile e inutile se ad essa non fosse seguita l'invenzione dei procedimenti per filare il bozzolo e tesserne il filo trasformandolo in seta. Così l'introduzione del thè e del caffè, tra le bevande preferite dalla nostra popolazione, è solo conseguente all'uso e alla invenzione, sia pure molto semplice e primitiva, della teiera e della caffettiera che ne hanno permessa la utilizzazione. La foglia di tabacco non ha alcun valore per il fumatore se non attraverso la sua trasformazione in sigaro o sigaretta.

Ciò perchè la semplice scoperta del mezzo non è che un primo passo verso la formazione o creazione di un nuovo bisogno.

Quando si abbia un soggetto, che attraverso la scoperta acquista la consapevolezza dell'esistenza di un mezzo, è necessario, perchè questo possa generare un bisogno che la persona abbia pure la:

CONSAPEVOLEZZA DELLA FINALITÀ DEL MEZZO RIVOLTA A VANTAGGIO DELL'UOMO. — Si è visto come il sapere che un mezzo esista sia condizione necessaria, ma non ancora sufficiente per dar vita al correlativo bisogno. Lo riconosce anche il Pantaleoni (1), che ritiene necessario perchè si generi un bisogno, che « esista una cosa di cui si abbia *l'opinione* che per suo mezzo si possa appagare il bisogno in questione ». Senza tale opinione la semplice esistenza del mezzo non è in grado di fecondare e procreare un bisogno.

Può darsi infatti che il mezzo, anzichè procurare un vantaggio, procuri invece all'uomo un danno. Così la zanzara, la pulce, il fulmine, il terremoto, la grandine, la maldicenza, la schiavitù sono mezzi poco graditi all'uomo. Altri come una stella, una cometa, un granello di sabbia, una lucertola, gli possono essere indifferenti. Altri ancora, come un raggio di sole, un sorso d'acqua, un tozzo di pane, un abito, un bacio della persona amata, gli procurano per lo più una sensazione piacevole, o, come una

(1) PANTALEONI, *op. cit.*, pag. 83.

medicina, la razzia, il parafulmine, gli evitano una sensazione dolorosa od un danno.

Orbene solo in queste ultime due serie di esempi abbiamo l'indicazione di mezzi che possono generare bisogni; poichè è necessaria la consapevolezza da parte dell'uomo che un determinato mezzo è indispensabile alla propria esistenza, o per lo meno valido a migliorare la sua condizione di vita; e questa consapevolezza comporta, da parte dell'uomo, un ragionamento che, come già abbiamo visto, prende il nome di *stima*, e il cui risultato è di accertare l'utilità e il *pregio* o meno delle cose nei confronti dei bisogni da soddisfare (1). La cosa, dotata di utilità e di *pregio*, e quindi in grado di soddisfare un bisogno, tanto in italiano che in altre lingue, costituisce il cosidetto *bisognevole* (2), da non confondersi quindi con il bisogno.

Nè devesi attribuire al bisogno quanto è proprio della *soddisfazione*. Il primo può sussistere, e per lo più sussiste, anche se non ha luogo alcuna relativa soddisfazione. Questa, e non il bisogno, consta nella realizzazione di una sensazione piacevole o nella cessazione di una pena. Havvi invece il bisogno in quanto un determinato soggetto sappia che esiste il bisognevole, e cioè il mezzo capace di procurargli la soddisfazione del relativo bisogno, anche se chi si trova in istato di bisogno sia una persona distinta da quella che gli procura il mezzo atto ad appagarlo, diversa ancora da quella che ha conoscenza del mezzo, e da quella infine che ottiene la soddisfazione e prova la sensazione piacevole o la cessazione della sensazione di pena.

Il bimbo lattante ad esempio ha bisogno di alimentarsi del latte materno. Lo guida l'istinto a cercare la poppa materna, ma non si può asserire che egli sia consapevole di tale bisogno. La mamma invece ne ha chiara la coscienza e vi provvede, mentre, per lo più ha poca conoscenza delle cure di cui il bimbo abbisogna per crescere sano e forte, ed a ciò viene edotta dal medico e dalle organizzazioni sociali che provvedono alla assistenza delle madri lattanti.

Affinchè il mezzo diventi un *bene* e sorga così un bisogno relativo a questo, non occorre però che la finalità conosciuta corrisponda effettivamente alla realtà, nè che il mezzo sia accertato nella sua esistenza. In altri termini, come scrive il Pantaleoni (3), « non è necessario che la cosa abbia effettivamente le virtù che gli si attribuiscono, ossia tali qualità,

---

(1) LAMPERTICO, *op. cit.*, pag. 145.

(2) SCHMOLLER, *op. cit.*, pag. 40: « Chiamiamo bisognevole gli oggetti materiali o ideali che noi usiamo, adoperiamo o consumiamo, le condizioni che rendono possibile un determinato modo di comportarsi o di agire ».

(3) PANTALEONI, *op. cit.*, pag. 83.

quali si reputa che abbia ». Il giudizio di stima, come tutte le cose umane, è soggetto ad errore, e pertanto l'uomo può attribuire ad una cosa una utilità o un pregio che essa non ha, sicchè la finalità, favorevole all'uomo, attribuita ad un mezzo, può talvolta essere il frutto di una supposizione del tutto gratuita e infondata. Ciò non pertanto il bisogno generato da tale mezzo sussiste egualmente. Scrive al riguardo il Sax (1), trattando dell'*essenza del bisogno*: « E il bisogno c'è se anche, nel ritenere fra quel tale mezzo e il conseguimento di quel tale scopo corra un nesso casuale, l'uomo sbagli, che il fatto psichico e le sue conseguenze sono, anche allora, le stesse come quando il mezzo esiste realmente ed è esattamente riconosciuto: *bisogno immaginario*. La qualificazione dello scopo, cioè l'essere esso eticamente da approvarsi o da condannarsi, è, per la nostra disciplina, tutt'affatto indifferente. L'essere un dato scopo, che l'uomo di fatto si propone, repugnante alla ragione, alla morale, all'umanità, è cosa che non tocca per nulla il fenomeno economico del bisogno ». La guerra, con i suoi bisogni del genere più svariato, aventi scopi per lo più inumani e talvolta repugnanti alla ragione, ce ne offre un esempio di tutta evidenza nel campo collettivo, e di simili esempi non difetta, purtroppo, anche l'economia individuale.

Valga l'esempio di tante droghe a cui vengono attribuiti da persone ignoranti poteri e supposte facoltà di guarire mali e malattie. Le persone superstiziose ritengono di poter allontanare da sè la iettatura facendo opportuni scongiuri. Ipotetiche relazioni fra astri, uomini ed eventi terrestri hanno procurato lavoro e ricchezza a numerosi astrologhi dell'antichità. Tali mezzi, pel procurare all'uomo un bene, o evitare un male immaginario, fanno sorgere il relativo bisogno ipotetico. Questa categoria di bisogni dimostra come sia sufficiente attribuire ad un mezzo una determinata finalità supposta vantaggiosa per l'uomo, perchè venga creato contemporaneamente anche un bisogno, sia pure privo di base reale, ma non perciò meno esistente e sentito. Può in altri casi invece essere la finalità conosciuta mentre il mezzo rimane supposto. Per dare vita ad un bisogno non è infatti necessaria la consapevolezza assoluta del mezzo e della sua finalità vantaggiosa. Basta la fede, la certezza è superflua. Così finchè si è creduto nella possibilità di trovare la pietra filosofale, la pietra che avrebbe dovuto essere capace di cambiare gli oggetti in oro, sono esistiti gli alchimisti che a questa ricerca hanno dedicato vita, attività e sostanze.

Eppure questa ricerca non è stata vana, poichè questo bisogno immaginario, ha posto le fondamenta della chimica moderna, da cui hanno poi avuto origine una innumerevole varietà di nuovi bisogni perfetta-

(1) SAX, *op. cit.*

mente giustificati e reali. Tramontata la ricerca della pietra filosofale, è risorta oggidì per opera della chimica nucleare, la possibilità di tramutare gli elementi, e quindi, sia pure per ora in linea del tutto teorica, quella di tramutare alcuni elementi in oro. Non è quindi escluso che tra un breve volgere di anni il bisogno provato dagli alchimisti di altri tempi, considerato fino a pochi anni fa, oggetto di derisione da parte degli scienziati, torni a farsi vivo per dar luogo al bisogno di oro, o di altri elementi preziosi, ottenuti per via chimica. La ricerca febbrile di minerali uraniferi, a cui assistiamo, suscitata dal bisogno di uranio, ci dimostra quanta strada si sia già fatta in tal senso!

Il problema di trovare un mezzo che permettesse all'uomo di volare è stato oggetto di studio e di ricerche da parte di scienziati e inventori di tutti i tempi, e fin dalla più remota antichità vi sono state persone che hanno creduto nella possibilità per l'uomo di trovare un mezzo che imitasse il volo degli uccelli; se oggi soltanto, con l'invenzione dell'aeroplano, questo mezzo è stato finalmente trovato, non per ciò il bisogno relativo è sorto ai tempi nostri, in quanto l'esistenza degli uccelli serviva a tener presente alla mente dell'uomo la possibilità che un giorno egli ne potesse diventarne l'imitatore e l'emulo.

La religione e la fede invitano i fedeli a far celebrare messe per le anime dei morti, a pregare per ottenere la pioggia, il tempo bello, la fine d'una guerra o il permanere della pace. La fede può in tal modo far luogo di surrogato alla consapevolezza, e bastare quindi da sola a creare i requisiti necessari per giustificare un bisogno.

Ma finchè l'uomo, venendo a conoscenza di un nuovo mezzo prima ignorato, non ne conosce in pari tempo la finalità vantaggiosa, fa soltanto una scoperta.

Se invece, avendo conoscenza e coscienza di una data finalità vantaggiosa, l'uomo che ha ignorato fino a tal momento il mezzo che può conseguire quella finalità, viene a conoscenza del mezzo che permette di soddisfare lo scopo fino allora raggiunto, dà luogo anzichè ad una scoperta, ad una *invenzione*. E l'ingegno umano dà pure luogo ad una invenzione quando ad un mezzo preventivamente scoperto, ma privo di finalità vantaggiosa, viene ad attribuirne una, per esserne stato edotto. In altri termini, l'invenzione non è altro che l'acquisita conoscenza del pregio di una cosa, pregio fino allora ignorato.

La scoperta dunque non risponde ad alcun bisogno preesistente, nè la semplice scoperta di un mezzo è sufficiente a creare un nuovo bisogno.

L'invenzione invece o presuppone l'esistenza del bisogno di un mezzo supposto, e la cui esistenza effettiva è rivelata solo al momento dell'invenzione stessa, o corrisponde alla rivelazione di una finalità vantaggiosa

per un mezzo preventivamente scoperto senza che fosse a conoscenza dell'uomo il bisogno appagabile mediante tale mezzo.

L'elettricità è stata scoperta da Galvani, e la pila elettrica da Volta, ma solo le invenzioni di Galileo Ferraris, di Pacinotti, di Matteucci, di Bell, di Edison, di Marconi, e di tutta una serie di scienziati succeduti ai primi, ne hanno consentita la utilizzazione a fini vantaggiosi per l'uomo, creando una infinità di bisogni nuovi perfettamente ignorati sia dal Galvani che dal Volta e dagli altri precursori delle scoperte dell'elettrotecnica.

Il desiderio di volare è nell'uomo preesistente alla invenzione dell'aeroplano; questo ha però rapidamente fatto sorgere un nuovo bisogno nell'uomo: quello di librarsi nell'aria come gli uccelli e percorrere rapidamente gli spazi aerei col nuovo mezzo motore, sia per fini di trasporto in pace, sia quale nuovo mezzo di distruzione e di morte in tempo di guerra.

Le finalità dei mezzi vantaggiosi all'uomo sono molto varie e non si limitano a considerare solo le condizioni di vita puramente fisica dell'uomo, e le necessità materiali della vita. Le finalità del bere, del mangiare, del vestire, del dar ricovero, ecc. sono fra le più evidenti e fra le maggiormente sentite e conosciute dagli uomini. Ma i bisogni di questi non si limitano ai soli mezzi che garantiscono agli uomini l'esistenza puramente fisica. Il più umile, il più proletario di essi non si dichiara soddisfatto della semplice conservazione della vita, ma aspira a qualche cosa di più. Non si accontenta di essere, aspira al benessere.

Sono dunque finalità vantaggiose per l'uomo tutte le condizioni di vita che gli assicurano l'esistenza, e inoltre tutti i mezzi che gli fanno apprezzare maggiormente la vita, che gli mettono in valore l'esistenza, che gli danno coscienza del proprio essere.

L'onore non è un requisito necessario della vita fisica, e pur tuttavia, per l'uomo d'onore, che vale l'esistenza senza di esso? Per preservarlo egli è disposto con animo sereno ad esporre la propria vita.

L'uomo onesto si lascierà morire di fame piuttosto che rubare l'alimento che potrebbe salvargli l'esistenza.

La libertà, l'integrità nazionale, la salvezza della Patria, non sono condizioni necessarie alla vita fisica delle genti, ma non vi è popolo o nazione amante di libertà che non si assoggetti agli orrori della guerra, piuttosto che rinunciare ai benefici della libertà, e accettare la servitù.

L'uomo può vivere e prosperare anche senza amore: eppure talvolta una delusione d'amore può indurre una persona, che riunisce per altro in sè tutte le condizioni esteriori più seducenti della vita, a preferire a questa la morte (1).

---

(1) R. Von Ihering, *L'evoluzione del diritto.* Pag. 293.

Onore, libertà, amore, educazione, religione, sentimento patrio, arti, scienze, non meno del pane, del vino, della casa, degli abiti, ecc. sono perciò finalità vantaggiose per l'uomo, in grado di vivificare una grande varietà di mezzi disponibili, facendo corrispondere ad ognuno di essi tanti correlativi bisogni umani. L'insieme dei pregi che le cose acquistano per tale fatto agli occhi dell'umanità, costituiscono il fondamento dell'esistenza umana e per esso la massima parte degli uomini sono legati ed affezionati alla vita e animati dal più vivo desiderio di viverla; non escluso buon numero di persone, la cui esistenza si presenta assai grama e scarsamente dotata di mezzi e di comodità.

L'ELEMENTO DELLA VOLONTÀ E LA DETERMINAZIONE DEI BISOGNI OGGETTIVI E SOGGETTIVI. — Si è spiegato fin'ora come, affinchè un bisogno esista, occorre che vi sia la concomitanza dell'esistenza di un soggetto consapevole, che questo soggetto conosca l'esistenza di un mezzo in grado di appagare il bisogno, e che questo soggetto sappia inoltre che questo mezzo, per soddisfare il bisogno, sia in grado di procurargli una sensazione piacevole, o eliminargli una sensazione di pena. Il soggetto, se umano, deve quindi essere in condizione anzitutto di *conoscere*, e poi di *sentire*.

Il bisogno, così delimitato nei suoi elementi costitutivi, è il *bisogno oggettivo*. Esso è una quantità determinabile, invariante, che esiste indipendentemente dalla soddisfazione o meno che il soggetto può provare, per il solo fatto che un soggetto (fisico o morale, individuale o collettivo) riconosca che un determinato mezzo sia capace di procurargli l'attesa soddisfazione.

L'atto di volontà da parte dell'uomo, inteso a procurarsi una soddisfazione, sia pure limitata, del bisogno, congiunto alla valutazione che egli fa dell'ostacolo, o degli ostacoli, che si frappongono alla soddisfazione stessa, determina lo stato di coscienza che egli prova della necessità di limitare la propria soddisfazione. Coscienza tanto più chiara ed evidente se posta in relazione alla difettosa disponibilità di mezzi necessaria per soddisfare integralmente il bisogno oggettivo. Si genera, in tal modo nell'uomo, il corrispondente bisogno soggettivo, che, quantitativamente, non è altro che il bisogno residuo insoddisfatto che egli prova quando un bisogno sia solo parzialmente appagato.

Ne risulta di conseguenza che un bisogno integralmente soddisfatto non dà luogo ad alcun bisogno soggettivo, mentre che, per un bisogno che sia interamente da soddisfare, il bisogno soggettivo s'identifica con quello oggettivo. E pertanto tutti i bisogni a cui corrispondono mezzi di soddi-

sfazione in eccesso, come normalmente l'aria che si respira, l'acqua attinta alla fonte, ecc. non generano bisogni soggettivi.

costante O A = bisogno oggettivo
variabile C D = bisogno soddisfatto = consumo
» O D = ostacolo costituito dal prezzo o dalla limitazione
» E A = bisogno soggettivo.
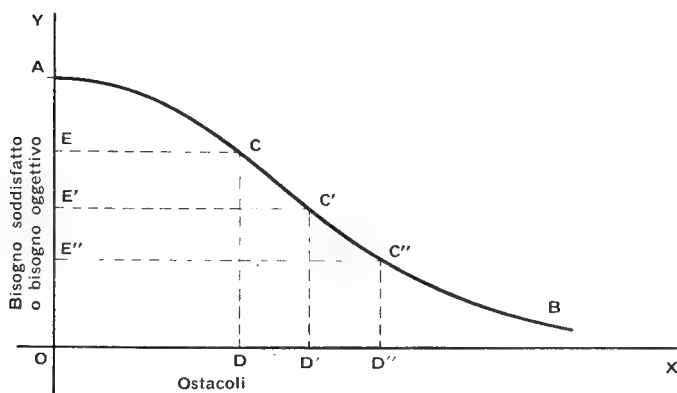
Fig. 1.

Nella fig. 1 le ascisse corrispondono agli ostacoli (prezzo o limitazione del mezzo) che si frappongono alla soddisfazione dei bisogni, le ordinate rappresentano i bisogni soddisfatti, mentre la curva AB segna l'andamento della soddisfazione dei bisogni, in funzione degli ostacoli.

Si ha quindi che:

AO = bisogno oggettivo;
DC-OE = consumo o bisogno soddisfatto o effettivo;
OA-OE = AE = bisogno soggettivo.

Quando non si frappongono ostacoli al soddisfacimento del bisogno, e cioè quando l'ascissa è = 0 si ha che:

bisogno oggettivo = consumo massimo
e bisogno soggettivo = 0.

Quando invece gli ostacoli siano tali da rendere impossibile il benchè minimo soddisfacimento del bisogno allora:

bisogno soddisfatto = consumo = 0
e bisogno soggettivo = bisogno oggettivo.

Da quanto esposto fin ora risulta evidente che, mentre la nozione di bisogno oggettivo è in pari tempo qualitativa e quantitativa, e corrisponde

a quella a cui il Boehm-Bawerk (1) ha dato il nome di *categorie di bisogni*, quella invece di bisogno soggettivo è prevalentemente quantitativa, e corrisponde ai *bisogni concreti* del predetto economista. Lo conferma l'indipendenza del bisogno oggettivo dalle variazioni di disponibilità del mezzo, mentre invece il bisogno soggettivo è molto sensibile ad esso e cresce e decresce a seconda che questa disponibilità è minore o maggiore.

Sarebbe quindi possibile stabilire categorie di bisogni riferendosi ai bisogni oggettivi, in relazione ad un ordine di importanza proporzionale dato dallo stimolo del rispettivo bisogno soggettivo totalmente insoddisfatto. Non così per i bisogni soggettivi, la cui importanza e intensità non è assoluta, poichè corrisponde ed è proporzionale allo stimolo residuo del bisogno solo parzialmente soddisfatto. Infatti ad ogni incremento di soddisfazione diminuisce corrispondentemente la pena causata dalla rimanente privazione e, con essa, anche il bisogno soggettivo.

Può pertanto darsi che per un dato individuo ed in un determinato istante, un bisogno soggettivo, corrispondente ad un bisogno oggettivo di primaria importanza, sia sentito molto meno intensamente di un altro bisogno soggettivo, corrispondente ad un bisogno oggettivo assolutamente secondario. Per chi si alza da tavola, il bisogno soggettivo di nutrizione è, in quel momento nullo o quasi, mentre può risultare molto intenso in quell'istante il bisogno soggettivo di fare una siesta. Per i ricchi, in grado di soddisfare normalmente a sazietà tutti i bisogni di primaria importanza, si fanno sentire in misura più intensa i bisogni soggettivi più raffinati e di lusso. Per una signora di mondo è molto più vivo il sentimento del bisogno soggettivo di una bella « toilette » che non quello di un pezzo di pane, che essa è tranquilla e sicura di poter trovare quotidianamente sul proprio desco.

La differenza fra bisogno oggettivo e bisogno soggettivo costituisce un potenziale necessario alla dinamica sociale quanto le differenze di pressione atmosferica tra luogo e luogo sono necessarie alla dinamica dell'aria e all'economia della produzione naturale. La maggior parte dei bisogni oggettivi, oggidì più vivamente sentiti dalla collettività, hanno incominciato coll'essere dei bisogni soggettivi percepiti solo da pochi individui. Ancora oggi si può dire che i bisogni sociali attualmente di maggior importanza non sono in fondo che bisogni soggettivi sentiti tempo fa e talvolta ancora oggidì da poche persone elette. La nazione ha certamente bisogno del sentimento di patria, poichè in nome di essa può fare appello ai proprii cittadini, per chiedere loro ogni sorta di sacrifici, compreso quello massimo della vita. Ma non perciò si può asserire che tutti i cittadini pro-

(1) Boehm-Bawerk, *Grundzug der Theorie des Wirtschaftlichen Guterwerths in Jahrbuchen fur nationaloekonomie und statistik.* Vol. XIII, pag. 222, nuova serie.

vano con eguale intensità il bisogno soggettivo del sentimento di patria, o provano tale sentimento in misura così forte da essere disposti ad anteporre volontariamente il bisogno collettivo di difendere l'onore e l'integrità del suolo e del patrimonio nazionale, a quello della conservazione della vita.

Mentre le cosiddette classi borghesi sono normalmente le più capaci nell'interpretare i bisogni oggettivi sociali di natura più elevata, non sono per contro altrettanto in grado di esprimere i rimedi alle miserie delle classi diseredate, di cui spesso misconoscono i bisogni, appunto perchè i bisogni di queste corrispondono ai bisogni soggettivi dei ricchi e perciò meno sentiti. La cura di provvedere al benessere materiale della società non può quindi essere retaggio della sola classe borghese, la quale, avendo già acquistato il proprio benessere, è portata ad ignorare i bisogni soggettivi delle classi meno abbienti. Perciò non sempre questa classe è adeguatamente in grado di rendersene interprete, e sufficientemente garante di sapervi provvedere.

Per contro è più difficile per le masse di poter capire e saper difendere le più elevate idealità nazionali; ciò specialmente quando esse abbiano ancora da conseguire uno stato normale di benessere. Esse sono logicamente portate a percepire i bisogni soggettivi più essenziali e più materiali, prima di essere in grado di percepire e sentire i bisogni soggettivi più spirituali e raffinati.

Tanto la nozione di bisogno oggettivo quanto quella di bisogno soggettivo fanno parte integrante della nozione stessa di bisogno. Esse concernono due aspetti differenti dello stesso concetto di bisogno. Non sono quindi oggetto di trattazione della classificazione dei bisogni; bensì materia strettamente attinente alla definizione di bisogno, e pertanto è stato opportuno definirle in questa sede.

BISOGNO ECONOMICO

L'elemento della economicità del bisogno è, di tutti quelli fino ad ora esaminati, quello che interessa di più gli economisti, in quanto il bisogno è da essi considerato e studiato esclusivamente sotto l'aspetto della sua natura economica.

Questa natura è la risultante di un rapporto fra la quantità del mezzo disponibile, per soddisfare un bisogno, e l'entità del bisogno stesso. Il bisogno è quindi di natura economica solo se tale disponibilità è inferiore al fabbisogno corrispondente al totale soddisfacimento di esso, e cioè inferiore al limite di sazietà del bisogno. Un bisogno, in altri termini, può essere economico solo quando la disponibilità del mezzo è insufficiente a dare una soddisfazione completa del bisogno. Il bisogno di aria, ad esempio,

non è normalmente economico, essendo l'aria, salvo casi eccezionali, disponibile in quantità esuberante il fabbisogno umano (1).

È pertanto da escludersi che possa esistere un bisogno che sia economico per se stesso, e cioè in virtù del mezzo che lo soddisfa, poichè, come già detto, l'economicità o meno di un bisogno non dipende dalla natura del mezzo, ma dalla rarità di esso, e cioè dalla quantità del mezzo disponibile, comparata e proporzionata alla entità del bisogno.

Questo requisito, che nelle definizioni date, figura sotto l'aspetto della *mancanza*, o meglio del difetto e della cosidetta scarsità o limitata disponibilità del mezzo, se è necessario per stabilire la natura economica del bisogno, non è però sufficiente a tal scopo. Occorre pure che la soddisfazione, che questo mezzo può recare, dipenda dalla volontà di una persona differente da quella che, provando un bisogno, aspira a soddisfarlo.

Pochi bisogni sono sentiti quanto quelli della salute e della libertà, ma non perciò essi sono normalmente economici. Possono però diventarlo quando ne siamo privi. L'uomo è disposto in tal caso a pagare a caro prezzo tanto il riacquisto della salute, che il possesso della propria libertà, sia essa rappresentata dall'indipendenza del proprio paese, che dalla libertà del proprio pensiero o della propria opinione politica. Ma sarà economico il bisogno, in tal caso, se dipenderà da terza persona il ridare la salute o concedere la libertà poichè, evidentemente, se dovesse dipendere dalla persona stessa, verrebbe meno il requisito della *mancanza* poichè è solo nella mancanza di salute, di libertà, di indipendenza, e nella possibilità offerta da terze persone di porvi rimedio, che deve ricercarsi l'elemento essenziale della economicità del bisogno. Mancanza che non è necessario che sia effettiva, ma che può essere anche solo potenziale.

La minaccia alla libertà nazionale giustifica la natura delle spese che il contribuente paga per garantire l'indipendenza della nazione; quella degli ideali politici giustifica le spese, spesso assai notevoli, che i cittadini affrontano con contributo volontario, per meglio tenere in vita le organizzazioni dei partiti per il trionfo dei proprii ideali; la sola minaccia di infezioni è sufficiente a giustificare gli oneri ingenti che lo Stato affronta per garantire la salute pubblica.

(1) E. SAX, *op. cit.*, pag. 127, riconosce appunto che: « Se le cose del mondo esteriore sono illimitate, cioè limitate sì, ma esistenti in tal quantità da riuscire in pratica sovrabbondante, e l'uomo, rispetto ad esse, vien mosso non ad un agire cosciente, ma solo a manifestazioni di vita involontaria, potranno queste cose costituire una condizione per l'esistenza, ma non vi sarà, quanto ad esse alcun bisogno nel senso economico della parola. Così il respirare, il ricevere una certa quantità di calore, sono certo una condizione dell'esistenza, ma non danno luogo ad un bisogno (economico) dove l'aria e il calore siano in quantità sufficienti ».

Si è detto che, perchè un bisogno sia economico, occorre che la possibilità di soddisfarlo sia offerta da persona estranea a quella che avverte il bisogno. Se una persona soffre di un male, ma colla propria volontà è in grado di guarire di esso, non si darà luogo alla formazione di un bisogno economico. Così pure per la libertà: se dipende da chi ne è privo il riacquistarla, non si dà luogo a un bisogno economico. Occorre in altri termini che tra il bisogno ed il mezzo che lo soddisfa, si frapponga un ostacolo da superare; che il superarlo rappresenti un sacrificio purchessia, e che, chi prova il bisogno, debba dipendere da terza persona per eliminare l'ostacolo.

Occorre per ultimo che l'ostacolo in questione abbia la possibilità di essere allontanato, e cioè che il mezzo in grado di soddisfare il bisogno sia acquisibile, e che ne sia possibile la destinazione al fine che consente di soddisfare il bisogno. Desiderare la luna è una espressione che rappresenta precisamente l'impossibilità di ottenere quanto si desidera.

La natura ha provveduto a graduare le barriere e gli ostacoli che frappone tra mezzo e bisogno, in relazione alla necessità che il bisogno venga soddisfatto senza sforzo e naturalmente, poichè ne andrebbe altrimenti di mezzo la continuità stessa della specie. A misura che i bisogni si presentano meno impellenti ed importanti, la natura ha pensato di accrescere mano a mano gli ostacoli ed a rendere più costosi i sacrifici necessari a realizzare la soddisfazione del bisogno.

« Per una legge mirabile, alla gradazione di urgenza ne' bisogni dell'umana razza corrisponde una inversa gradazione nell'apparecchio dei mezzi per soddisfarli e nella necessità del travaglio. La vita è legata alla respirazione dell'aria e il Creatore ha voluto che il travaglio del respirare si compia con uno sforzo sì minimo e sì congenere a noi che quasi nol sentiamo. La luce era il mezzo da cui tutti dovevano i nostri sensi poter trarre profitto? e la luce ci si manda in gran copia dal cielo, senza essere ad altra pena costretti che ad aprire le palpebre e soffrirne l'azione sulle pupille. Giacchè non dovevamo poter transigere colla fame, eccoci appena nati, offrire il latte della madre, di cui il primo moto istintivo delle nostre labbra ci avverte, e tutto il travaglio che ci si impone è il succhiarlo. A misura che ci allontaniamo da queste prime ed imperiose necessità; a misura che più non si tratta di alimentare la prima esistenza di un individuo, ma di conservare la specie; a misura che la specie conservata vuol migliorarsi; sorge quel gran movimento che dicesi industria umana, e sorgono i tanti mezzi dell'esistenza, che si estendono da una zuppa di riso e patate, sino all'insieme delle raffinatezze, che la civiltà ha saputo ideare per servirci in tutte le ore del giorno » (1). Così felicemente si esprimeva

(1) FERRARA, *Nota sulla dottrina dei Fisiocrati*. B. d. E., serie I, vol. I, pag. 829.

il Ferrara, nell'illustrare l'azione della Provvidenza che adegua il mezzo all'importanza del bisogno da appagare.

Il requisito della appropriabilità non è relativo alla sola persona del soggetto che prova il bisogno. Il mezzo che è atto a soddisfarlo può non essere appropriabile dalla persona che prova il bisogno, ma può essere invece appropriato da terzi.

Vi sono dei mezzi di cui l'uomo dispone, tanto materiali che immateriali, di cui però egli non è in grado di fare cessione. Ciò non pertanto questi mezzi sono suscettibili di essere menomati dalla azione di terze persone, le quali, con tale azione, recano un danno che comporta il bisogno che ad esso sia posto riparo a mezzo di un soddisfacimento. La *stima* di cui gode una persona è un patrimonio morale inalienabile, ma pur soggetto a lesione per opera di terzi, colla ingiuria, colla calunnia, con azione di sprezzo. In quanto questa azione rechi danno alla persona, essa può esigere da quella, da cui parte il danno, un equo compenso che prende precisamente il nome di « soddisfacimento ».

La verginità di una donna non è normalmente oggetto di cessione. Corrisponde ad un bisogno sessuale dell'uomo di crearsi una famiglia, di prendere moglie e di possedere come tale una fanciulla integra. Ma appunto perchè la verginità è un dono di cui la donna può eventualmente disporre, essa acquista in alcuni casi valore economico. Ricorda il Gioja, citando a testimonianza l'Esodo, come presso gli Ebrei, popolo che apprezza particolarmente il valore economico delle cose, fosse in uso che il marito, oltre la dote, desse alla donna che gli andava sposa un « praetium pudicitiae » che, nè le vedove, nè le ripudiate potevano pretendere (1).

DIFFERENZIAZIONE DEL CONCETTO DI BISOGNO DA CONCETTI AFFINI

BISOGNO E DESIDERIO

La maggior parte degli economisti, che hanno cercato di dare una definizione del concetto di bisogno, si sono valsi del termine *desiderio* presupponendo fra i due concetti di bisogno e di desiderio una quasi identità (2). Si è creata perciò al riguardo una confusione tra tali due nozioni

(1) MELCHIORRE GIOJA, *Dell'ingiuria e dei danni del soddisfacimento.* Vol. unico, Lugano, Ed. Ruggia, 1833, pag. 240.

(2) Vi sono economisti, come il DESTRUTT DE TRACY, *Trattato della volontà e dei suoi effetti,* B. d. E., vol. VI, serie I, pag. 815, che non si sono peritati dall'identificare i due concetti: « ... *qualunque desiderio è un bisogno,* nè su ciò cade dubbio, avvegnachè un essere sensibile, il quale desideri una cosa qualunque, ha

che è opportuno chiarire. Devesi anzitutto riconoscere che i bisogni sono indistintamente generati da desideri, e che a loro volta ne provocano degli altri. Il bisogno, dunque, generato e generatore di desideri, si trova ad essere un anello di congiunzione tra due serie di desideri. Ciò ha potuto indurre a credere che il bisogno, posto nella alternativa di essere creato da desideri e di crearne a sua volta, debba fare un tutt'uno con questi.

I due concetti sono ciononostante (1) ben distinti e risultano evidentemente tali quando non si confondano i desideri che sono ispirati dai bisogni con quelli invece che danno luogo al sorgere di questi. Alla totalità dei primi corrisponde un pari numero di bisogni, mentre non a tutti i secondi fa riscontro un bisogno.

La genesi psicologica che conduce l'uomo a desiderare una cosa è la stessa per il desiderio ed il bisogno. Ma molti sono i desideri che rimangono sempre tali, mentre solo a pochi di essi è dato di trasformarsi in bisogni. D'altro lato non tutti i bisogni sono generati in eguale misura dai desideri. Quelli primari, quanto più sono di vitale importanza, tanto più sono stimolati dall'istinto, anzichè dal desiderio. Per contro, quelli secondari quanto più sono di comodo o di lusso, tanto più debbono ritenersi opera dell'azione stimolante continuata di desideri rinnovati (2).

L'uomo, che incontra un mezzo da cui ottiene o una sensazione nuova e piacevole o la liberazione da una pena, prova infatti il desiderio di rinnovare tale sensazione. La replicata soddisfazione provoca nell'uomo la nascita di un gusto, e, se il gusto si consolida poi coll'abitudine, esso dà luogo ad un bisogno. Il bisogno prende in tal caso consistenza solo in

---

perciò stesso il bisogno di possedere la cosa desiderata; o piuttosto, e più generalmente, si può dire che egli prova il bisogno della cessazione del suo desiderio; mentre ogni desiderio è in se medesimo un patimento infino che dura; nè diventa godimento se non quando venga soddisfatto, vale a dire, quando cessa ».

(1) KNIGHT, *Risk, uncertainty, and profit.* Ristampa a cura di « The London School of Economics », 1933, pag. 60. L'A. distingue il desiderio (*want*) dal bisogno (*need*) e ritiene che il primo sia conscio al soggetto e come esso ad una azione preordinata, anche in base al raffronto degli usi alternativi di determinati oggetti; l'altro, invece, sia costituito da stimoli, che non vengono considerati nel preordinato piano della nostra condotta economica.

(2) FEDERICO CHESSA, *Economia Politica Corporativa.* Vol. I, pag. 24. L'A. è pure del parere che non possa identificarsi il concetto di bisogno con quello di desiderio « il quale non è determinato da uno stato di necessità, ma piuttosto da una particolare eccitazione del nostro organismo, che ci induce a preferire, fra più mezzi ritenuti idonei a provocare un dato risultato, alcuni che acuiscono in modo particolare la nostra sensibilità. Mentre il bisogno è generico e appalesa una certa *continuità,* il desiderio è *specifico* ed *intermittente* e rappresenta un particolare stato psichico ».

grazia ad un numero più o meno grande di desideri che, stabilizzati dall'abitudine, si sono trasformati in uno stato d'animo permanente. Bisogni umani e desideri crescono giornalmente e possono moltiplicarsi in numero indefinito; ma il numero di desideri appartiene ad un infinito d'ordine superiore a quello dei bisogni. Infatti, a parte quei desideri che, pur essendo capaci di procurare all'uomo una soddisfazione, si manifestano in modo troppo tenue ed instabile per meritare tale nome, vi è tutto il vastissimo campo dei desideri irrealizzabili ed insoddisfacibili che consentono all'uomo di valicare i confini della realtà per penetrare nel mondo immenso del sogno, del fantastico e della chimera, ma che sono però sterili e incapaci di figliare dei bisogni.

Non vi è individuo o quasi che non provi il desiderio di prolungare la propria esistenza assai al di là di quanto le tavole di sopravvivenza della vita possono lasciargli sperare! E quante sono le persone che quasi giornalmente si dilettano di lasciar correre il proprio pensiero a quelle fantasticherie che i francesi chiamano *castelli in Ispagna*. Epperò, nè gli uni, nè gli altri di questi desideri, per quanto ripetuti e ricorrenti, sono mai stati in grado di dar luogo ad un bisogno.

L'umana possibilità di provare bisogni è dunque assai inferiore a quella di provare desideri. Questi appartengono al vastissimo campo della psicologia, mentre i bisogni, in quanto economici (il che presuppone la sensazione di mancanza, che genera l'appetito di ciò che manca), possono considerarsi prevalentemente d'origine fisiologica (1).

LO STIMOLO E L'IMPULSO AL BISOGNO

L'origine del bisogno risale a una sensazione di piacere o di pena, che fa da stimolo al bisogno. Lo stimolo può essere immediato o mediato, in quanto se esso deriva da una sensazione di pena è immediato; se invece dal ricordo di una sensazione di piacere già provata in passato e dal desiderio di rinnovare tale sensazione, oppure dal ricordo di una sensazione di pena già subita e dal desiderio di evitare il rinnovarsi di essa, si ha uno stimolo mediato. Tra bisogno e stimolo ad esso, vi è una condizione di

(1) CARLO GIDE, *Corso di Economia Politica*. Vallardi, 1921, Torino, pag. 49, nota 2: « Le parole *bisogno* e *desiderio*, quantunque ugualmente impiegate l'una per l'altra, consentono significati differenti. Il bisogno è piuttosto di origine fisiologica: consiste nella sensazione che *manca* qualche cosa all'organismo ed in un appetito di ciò che manca. Il desiderio è piuttosto d'origine psicologica e si rivolge ad un oggetto determinato. Ho bisogno di mangiare, ma quando sono a tavola, desidero tale o tale altro piatto. Ho bisogno di un abito per recarmi in società, ma desidero quello del tale o del tal altro sarto ».

dipendenza che sembra evidente, ma che però è prudente definire per evitare facili equivoci fra i due concetti.

Lo stimolo al bisogno di vestirsi viene dato dalla sensazione di freddo che prova l'uomo nudo. D'inverno, col freddo, questo stimolo aumenta e col variare di esso, a seconda della stagione, varia pure il bisogno di vestirsi con abiti leggieri o pesanti.

Lo stimolo non è necessariamente di azione fisica. Può anche dipendere da un'azione morale, oppure da una sanzione legale e da consuetudine religiosa. L'approssimarsi delle feste natalizie induce, per antica usanza, a far regali, e genera uno stimolo che accresce il bisogno di acquistare oggetti atti ad essere donati. Il divieto ecclesiastico di mangiare carne al venerdì dà luogo ad uno stimolo che aumenta in tale giorno il bisogno di uova, pesce, e verdura.

Lo stimolo proviene in altri casi dal semplice spirito d'imitazione, dalla generale aspirazione degli uomini a desiderare ciò che possiedono gli altri, dal senso di orgoglio e di vanità più o meno diffuso che induce l'individuo a non voler sentirsi inferiore al compagno, al conoscente, all'amico, al suo simile. Che le sarte mettano di moda una nuova foggia di vestito e vediamo subito tutte le signore eleganti fare a gara per procurarsi l'abito nuovo di moda per non trovarsi in condizioni d'inferiorità rispetto alle amiche che già lo possiedono.

Quanto maggiore è la differenza fra due possibili condizioni di vita tanto maggiore è pure lo stimolo. In taluni casi questa differenza può essere data fra le due condizioni possibili ed estreme dell'essere e del non essere, del vivere o del morire. Così il bisogno di nutrizione è essenziale per l'esistenza dell'uomo, e lo stimolo che egli ne prova è massimo.

In altri casi la differenza può essere fornita da una condizione disagiata di sofferenza, di dolore rispetto ad una condizione di benessere, di piacere e di godimento, di soddisfazione.

Lo stimolo per il bisogno di un alloggio è dato dal contrasto fra la possibilità di dover dormire all'aperto e sottostare a tutte le possibili intemperie, e la possibilità di trovare riparo sotto il tetto di una casa, in stanze più o meno provvedute di tutto il confortevole. Lo stimolo al suicidio è dato dall'uggia che, per l'esistenza, può avere una data persona, in contrasto col nulla e la fine di ogni male sperata nella morte.

In altri casi infine il limite inferiore del contrasto che genera lo stimolo è dato da uno stato di indifferenza, mentre il limite superiore è dato da un senso piacevole di godimento fisico, intellettuale, morale. Il bisogno di un libro è dato dallo stimolo che proviamo paragonando la condizione di chi non legge, col piacere che procura la lettura di un libro ameno o istruttivo.

Non è necessario perciò che lo stimolo sia provocato dall'effettiva possibilità e conseguimento di una migliorata condizione di vita.

Il giudizio che determina se una condizione di vita è effettivamente migliore o peggiore di un'altra è esclusivamente personale e soggettivo. Le così dette droghe non sono certamente di uso proficuo per il fisico dell'uomo, ma per il morfinomane, l'opiomane, il cocainomane, l'eteromane, esse rappresentano un mezzo delizioso e prezioso per migliorare per breve tempo la propria coscienza della vita. Questo giudizio potrà dipendere da molti fattori: dallo stato del sistema nervoso della persona, dalle condizioni morali, dal fatto di aver già assaporata una volta per curiosità una droga, dal sentimento di curiosità e d'imitazione che spinge a tentare la prova chi non ha mai sperimentato gli stupefacenti, ma ne ha udito decantare gli effetti meravigliosi in libri o da persone che vi sono dedite. Epperò molte mete dello stimolo non sono che illusioni. Il credente che prega, ciò fa colla speranza di ottenere un'esistenza migliore nell'altra vita, ed in tal caso, la fede è sufficiente a generare un potente stimolo alla preghiera e al sentimento religioso.

Lo stimolo al bisogno collettivo è dato dalla somma degli stimoli individuali. Per bisogni molto diffusi e generali, perchè più o meno necessari a tutti gli uomini, lo scarto fra lo stimolo provato dal singolo e quello medio, ottenuto dal rapporto fra la somma degli stimoli individuali e il numero d'individui, è di poca entità.

Il bisogno di nutrizione ad esempio richiede in media il consumo di elementi atti a compensare la perdita di circa 2500 calorie al giorno per ogni persona. Gli alimenti consumati, oltre questo limite, sono destinati ad appagare un bisogno che non è stimolato dalla necessità dell'alimentazione, ma invece dalla ghiottoneria e dall'avidità.

La soddisfazione del bisogno può distruggere lo stimolo ad esso, come può sedarne per una durata più o meno lunga gli effetti. Per colui che soffre il mal di denti, lo stimolo, che fa sorgere il bisogno di ricorrere all'opera del dentista, cessa col male, appena il dentista ha estratto il dente. Invece lo stimolo a nutrirsi si rinnova dopo qualche ora dal pasto, non appena l'organismo, dopo aver assimilato l'ultimo nutrimento ingerito, ricomincia a intaccare le riserve ed ha perciò bisogno di nuove calorie, proteine, ecc. necessarie all'organismo umano.

Lo stimolo consiste dunque nella sensazione dolorosa provata dall'uomo quando esso è privo di un mezzo, o nella conoscenza della sensazione piacevole che egli proverebbe qualora fosse provveduto di tale mezzo.

L'Oppenheimer (1) considera nella formazione del bisogno tre fasi:

a) la sensazione dell'avvenuta perturbazione di un equilibrio e in ciò consisterebbe lo stimolo al bisogno;

---

(1) FRANZ OPPENHEIMER, *L'économie pure et l'économie politique*. 2 voll., Giard et Brière Ed. Vedi vol. I, pag. 39.

b) la reazione a tale sensazione, da cui si rileva l'esistenza del bisogno;

c) e infine la sensazione di uno stato fisico ristabilito, che dà luogo alla soddisfazione del bisogno.

Concludendo, possiamo dire schematicamente che nella sensazione dolorosa e nella possibilità della sensazione piacevole si ravvisa l'azione stimolatrice al bisogno, mentre il bisogno stesso consiste nella reazione che porta alla conoscenza dei mezzi atti a rinnovare tali sensazioni dilettevoli od a rimuovere quella dolorosa.

È infine opportuno distinguere il concetto di stimolo al bisogno da quello, assai affine, di impulso al medesimo.

Secondo il Carlo Menger *impulsi* sarebbero gli stimoli che tendono ad eliminare quei turbamenti da uno stato normale dell'organismo e dell'esistenza umana: « già presenti ed in via di formazione, della nostra natura psico-fisica, che vengono percepiti dai nostri sensi; stimoli che ci riportano, anche inconsciamente, alle nostre condizioni naturali ed al nostro sviluppo naturale ». Detti stimoli prendono a seconda delle sensazioni che generano e alle cause che li provocano, nomi particolari. Così nel caso del bisogno di alimentazione hanno la designazione di *appetito*; e allo stato patologico di questo, l'appetito prende il nome di *fame*. La *sete* è lo stimolo al bisogno di bere; il *sonno* quello del bisogno di dormire e di riposarsi. La *noia* lo stimolo al bisogno di agire e di non eccedere nel riposo. Il *pudore* è lo stimolo al bisogno di coprire alla vista altrui le proprie nudità. Il *freddo* è lo stimolo al bisogno di vestirsi, e via di seguito. Lo stesso Menger ammette però che lo stimolo possa definirsi *impulso* solo se detto stimolo assuma un certo grado di intensità, di estensione e di durata (1).

La differenza fra stimolo e impulso consiste appunto nell'essere quest'ultimo comprensivo di una nozione di tempo e di durata che è del tutto estranea alla nozione di stimolo. Ciò appare evidente richiamandosi alla definizione che di *impulso* si dà in fisica: cioè del prodotto della intensità della forza (F) per il tempo (t) per cui essa agisce, e cioè $= Ft$. Fatti i debiti paragoni, si deduce che lo stimolo corrisponde alla semplice nozione fisica di forza, mentre l'impulso ha per corrispettivo quella più complessa di forza viva rappresentata da Ft.

Valgano a chiarire il concetto differenziale gli esempi seguenti: mentre la fame fa da stimolo al bisogno di nutrizione e il freddo fa da stimolo al bisogno di vestizione, l'impulso della fame un'ora dopo il pasto sarà

(1) CARLO MENGER, *Principi fondamentali di economia politica*. Ed. Laterza, Bari, 1925, pag. 2.

certamente inferiore all'impulso del sonno dopo 24 ore di insonnia. E viceversa l'impulso del sonno dopo otto ore di riposo, sarà certamente inferiore a quello della fame dopo dodici ore dall'ultimo pasto.

Si noti infine che mentre l'impulso può essere tanto positivo che negativo, poichè il concetto di impulso negativo prende nome di *remora*, il concetto di stimolo è sempre e solamente positivo.

BISOGNO E INTERESSE

Il bisogno non va confuso coll'interesse (1), sebbene spesso al primo corrisponda il secondo. Anzitutto il bisogno, come si è visto, può riferirsi tanto ad un uomo quanto ad un bene, che, per definizione, serve direttamente o indirettamente a soddisfare un bisogno dell'uomo; mentre l'interesse può riferirsi solo alla persona dell'uomo. I due concetti hanno però in comune l'appartenere tanto l'uno quanto l'altro alla categoria di quegli impulsi che determinano una tendenza nell'azione dell'uomo o del gruppo sociale; ma, mentre l'interesse è un movente generico delle azioni dell'uomo, il bisogno ne è invece un movente specifico, in quanto sospinge l'uomo a procurarsi i mezzi atti alla soddisfazione dei suoi bisogni. E pertanto, pur essendo bisogno e interesse entrambi impulsi che corrispondono a stati di coscienza, il bisogno consiste nella ristretta, ma esatta conoscenza che l'uomo ha della capacità di certi mezzi a corrispondere ad alcune possibili condizioni di vita, mentre *l'interesse consiste in una diffusa e non sempre chiara coscienza che l'uomo ha della esistenza di una correlazione fra certi suoi modi di agire ed alcune finalità che egli si propone.*

Così l'operaio ha interesse ad associarsi e a formare il sindacato di categoria, che ne propugna l'elevazione morale ed economica, mentre ha bisogno di procurarsi del lavoro per guadagnare di che vivere, a sostegno proprio e della propria famiglia.

Il capitalista ha interesse che la legge sancisca la proprietà sacra e inviolabile, mentre prova il bisogno di trovare un investimento ai propri capitali per renderli fruttiferi.

La Società, e per essa i nuclei famigliari che la costituiscono, hanno interesse che sia assicurata l'indissolubilità del matrimonio, o che, per lo meno, ne sia molto limitata la possibilità di annullamento. Per contro i coniugi che si trovano nella condizione di non poter vivere d'accordo, e che riconoscono di essere irreconciliabilmente disuniti, hanno interesse che sia riconosciuto il divorzio.

---

(1) *Enciclopedia Italiana*, vol. XIX. Voce: « Interesse e diritto ».

La famiglia prova il bisogno che il suo capo provveda col suo lavoro e colla sua attività a procurare i mezzi occorrenti al sostentamento dei suoi famigliari. Essa ha pure bisogno che la moglie del capo famiglia, da buona massaia, provveda colla sua attività alle necessità della economia domestica. Ha invece interesse che marito e moglie vadano d'accordo.

Il nucleo sociale, o nazione, rappresentato dallo Stato, ha interesse che il cittadino sia ubbidiente alle leggi, disciplinato, sollecito a compiere il proprio dovere di elettore, abbia delle opinioni politiche, segua le vicende della nazione. Esso ha invece bisogno che sia ossequiente ai doveri fiscali e contribuisca, con parte dei suoi redditi, alle esigenze del bilancio. Ha inoltre assoluta necessità che paghi di persona, coll'assoggettarsi al servizio militare, per provvedere alla difesa armata della nazione.

Infine anche la Chiesa, pur nel suo ambito spirituale, ha interesse che i fedeli siano praticanti, mentre ha bisogno di poter disporre di edifici da adibire al culto, e di avere un clero adeguato alle necessità di cura d'anime dei suoi adepti.

Interesse e bisogno sono entrambi alla ricerca di un *mezzo* che rechi ad essi un *utile*; ma questo utile si manifesta nel primo caso sotto forma di tutela dell'interesse e nel secondo di appagamento dei bisogni. Ma mentre a questi provvedono tanto mezzi materiali che immateriali, l'interesse trova tutela in mezzi che sono per lo più di natura immateriale. Ogni interesse, per non essere vano, cerca una propria tutela. Così l'individuo tutela il proprio interesse colla forza del braccio o con quella dell'ingegno e talvolta coll'astuzia o colla violenza dell'atto o della pistola puntata. I gruppi sociali curano la tutela dei propri interessi attraverso l'organizzazione e la solidarietà di classe. Sorgono così le corporazioni e i sindacati per tutelare gli interessi di categoria, le associazioni politiche per sostenere gli ideali politici di collettività aventi lo stesso pensiero politico, gli enti di assistenza per la tutela degli interessi umanitari, ecc.

Per il massimo fra i gruppi sociali, e cioè lo Stato, la tutela degli interessi collettivi è affidata alla norma giuridica che dà luogo alla formazione del Diritto, offrendo agli interessi così tutelati una efficace difesa, a mezzo della sanzione di legge. Perciò ben a ragione lo Jhering (1) ebbe a definire il Diritto l'insieme « degli interessi giuridicamente protetti ». Il Diritto non è dunque che un caso particolare, quello più importante senza dubbio, della tutela raggiunta per la difesa di una categoria di interessi.

Ma siccome le azioni degli uomini sono per lo più dettate da moventi che hanno per impulso l'interesse, così anche gli eventi individuali e col-

---

(1) R. von Jhering, *L'esprit du droit Romain.* Paris., Ed. Masesq, 1880, pag. 326 e seg.; *Der Zweck in Recht.* Leipzig, 1883, tomi 2.

lettivi possono ritenersi in gran parte determinati o dettati dall'azione propulsiva degli interessi in giuoco, stimolanti o contrastanti.

Sono dunque molti i casi in cui interesse e bisogno agiscono d'accordo, e in cui i relativi concetti si compenetrano, pur avendo la natura attribuito ad essi funzioni ben distinte. Da un lato abbiamo che l'interesse è il principale movente di ogni azione politica e sociale dell'uomo, tantochè dal contrasto fra gli interessi è scaturito il Diritto, massima fra le istituzioni sociali.

La Storia istessa non è altro che la fotografia o cinematografia della successione degli eventi provocati dal contrasto di interessi, in un passato remoto fra le Monarchie, di poi tra gli Stati, di recente tra Nazioni e Popoli, e oggidì da ideologie differenti che dividono le nazioni mondiali in due gruppi opposti.

Per contro, dalla forza propulsiva del bisogno, l'uomo è stato indotto a lavorare, a produrre, a costruire quel meraviglioso istrumento economico che, attraverso la produzione, lo scambio e il consumo, alimenta la cospicua varietà delle umane soddisfazioni.

BISOGNO - FABBISOGNO - CONSUMO
DOMANDA - OFFERTA - PRODUZIONE

Il concetto di fabbisogno ha trovato specialmente nel Pantaleoni e nel Menger gli economisti che hanno cercato di chiarirlo e definirlo. Il primo unendo in una sola nozione fabbisogno e domanda, la definisce: « la quantità metrica dell'oggetto desiderato in un dato tempo » (1).

Il Menger (2) ne ha fatta una disamina più precisa, mettendo anzitutto in evidenza il doppio significato che acquista il termine fabbisogno, a seconda che lo si consideri in un senso che potremmo chiamare « assoluto », nel qual caso è fabbisogno « la quantità di bene richiesto al completo soddisfacimento dei bisogni di una persona », oppure in un senso « relativo » nel qual caso esso è « la quantità di beni che una persona prevede di dover consumare ».

Il Menger ha inoltre il merito di aver dato rilievo all'elemento di previsione che è contenuto nel concetto di fabbisogno, asserendo che « la cura che gli uomini hanno di soddisfare i loro bisogni, diventa quindi *preoccupazione* di coprire il loro fabbisogno di beni di epoche future ».

Egli poi, col fabbisogno relativo, pone in relazione la misura del fabbisogno stesso con la capacità di acquisto, esemplificando: « un ricco, che

---

(1) PANTALEONI, *op. cit.*, pag. 58.
(2) KARL MENGER, *op. cit.*, pag. 30.

ha una forte rendita, e può soddisfare ampiamente i suoi bisogni, ha un grande fabbisogno; un lavoratore, con scarso salario, ha un fabbisogno limitato; un mendicante, privo di mezzi, e che soffre la miseria, ne ha uno limitatissimo ». In senso relativo il ricco avrà, a seconda del suo grado di cultura e delle sue abitudini più o meno raffinate, un maggior fabbisogno di cose, sia esso come varietà che come quantità; ma anche la persona sprovvista di mezzi avrà pure essa un certo fabbisogno minimo per supplire alle esigenze indispensabili della vita.

Oltre alla capacità di acquisto, devesi pure porre il fabbisogno in relazione al prezzo, e in tale senso scrive il Menger: « i commercianti e gli industriali usano l'espressione di fabbisogno di regola nel significato più ristretto della parola, e intendono per esso non di rado *la domanda prevedibile di un bene.* In questo senso si dice anche che un fabbisogno di una merce esiste dato un prezzo, mentre dato un altro prezzo, no ».

Di recente il Menegazzi (1) trattando del fabbisogno, ne ha posto in rilievo il significato generale, non riferito ad alcun mezzo specifico: « I bisogni che hanno la possibilità di essere soddisfatti nella loro sfera economica costituiscono, nel loro complesso, il fabbisogno; fabbisogno individuale, quando si tratta dei bisogni di un singolo, fabbisogno collettivo, quando si comprendono tutti i bisogni dei vari componenti una collettività (nazionale, famigliare, ecc.) ». Secondo il Menegazzi quindi sembra che non possa parlarsi di fabbisogno altro che quando il mezzo è in difetto, mentre non vi sarebbe fabbisogno quando esso è in eccesso sul bisogno. In altri termini la categoria del fabbisogno esisterebbe solo per i bisogni economici. Il che è evidentemente inesatto, essendovi dei bisogni non economici, quali quelli dell'aria e della luce, e di tante altre cose per cui la natura ha felicemente provveduto assai oltre il fabbisogno assoluto, e per cui esiste il corrispondente fabbisogno. Nel progettare le aule scolastiche si tiene conto dei metri cubi di aria occorrente per ogni allievo da ospitare nell'aula. Nelle sale cinematografiche si introduce, a mezzo di compressori, la cosidetta aria condizionata, in modo da garantire una igienica respirabilità dell'ambiente. Ma specialmente nelle miniere, nei sottomarini e nei rifugi antiaerei, ove l'aria sarebbe in difetto, se non fosse prodotta o introdotta artificialmente, si ha la chiara nozione del fabbisogno di aria, la cui esistenza, normalmente, all'aria libera, non è avvertita dall'umanità.

Tenuto presente di quanto è stato scritto fin ora al riguardo, crediamo di poter dare del fabbisogno la seguente definizione: « Chiamasi fabbisogno (assoluto) di un dato mezzo e per un determinato periodo di tempo, la

(1) GUIDO MENEGAZZI, *Economia Corporativa razionale.* Ed. Signorelli, Roma, 1939, pag. 136.

quantità del mezzo che occorre per soddisfare integralmente il bisogno di tale mezzo, per un determinato soggetto (individuo fisico o morale, e gruppo sociale) durante il periodo di tempo prestabilito ».

Requisiti per la nozione di fabbisogno assoluto sono dunque:

a) che si tratti di un bisogno futuro, a cui occorra provvedere. Il termine di fabbisogno, inteso come quantità, acquista un significato di cosa preventivata, di valutazione, di elemento che è frutto di calcolo e che non è quindi accertabile che in via approssimativa;

b) che sia determinato e prestabilito il periodo di tempo durante il quale il bisogno dovrà essere soddisfatto.

Se a questi requisiti si aggiungono altri elementi di riferimento o di precisazione, quali sono gli ostacoli che si frappongono alla soddisfazione integrale del bisogno:

a) prezzo delle cose;

b) potere di acquisto limitato;

c) limitazione della stessa offerta di beni, e conseguente tesseramento;

si ha la nozione del fabbisogno relativo o effettivo.

Se invece di prendere in considerazione un bisogno singolo, consideriamo il complesso di mezzi monetari occorrenti per far fronte ad un insieme di bisogni provati da un soggetto, individuale o collettivo, si determina la nozione di *fabbisogno finanziario*, che, per l'individuo fisico o morale, equivale a quella di reddito, necessario per fronteggiare il complesso del suo fabbisogno; mentre per il soggetto collettivo, quale lo Stato, corrisponde al fabbisogno di entrate per far fronte alle spese di bilancio (1). Questo speciale fabbisogno corrisponde ad una entità che si ritrova in tutte le manifestazioni del fatto economico, il cui soggetto è rappresentato *dall'azienda*; e di essa lo Zorli ha fatto l'oggetto fondamentale di una sua interessante trattazione dell'Economia (2).

Nel considerare un fabbisogno relativo a soggetti collettivi o gruppi sociali, occorre di solito indicare con un aggettivo, quale è il criterio seguito nella valutazione metrica del fabbisogno. Terremo conto principalmente di tre criteri, sulla base dei concetti noti di *ordinarietà*, di *normalità*, e di

---

(1) E. MORSELLI, *Corso di Scienza delle Finanze Pubbliche*. CEDAM, Padova, 1939, pag. 25: « L'ammontare complessivo di richiesta fra i servizi pubblici ed erogazioni varie costituisce il fabbisogno finanziario generale dello Stato e di altri enti pubblici minori ».

(2) ALBERTO ZORLI, *Trattato di Economia Sociale*. Ed. Bocca, Torino, 1924.

abbondanza. Il fabbisogno, che è atto di previsione fatta per valutare un consumo avvenire, deve logicamente fondarsi sulla base dell'esperienza dei consumi passati; e pertanto il triplice riferimento riguarda i consumi passati verificatisi in condizioni ordinarie, normali o di abbondanza.

Fabbisogno ordinario è quindi quello che si può determinare sulla base di un periodo di anni sufficienti per tener conto delle vicende ordinarie del consumo, esclusi i minimi e i massimi attribuibili a cause straordinarie.

Fabbisogno normale è invece quello che si valuta sulla base di consumi relativi a condizioni di produzione e di capacità di acquisto non effettivi, ma corrispondenti a schemi teorici preordinati.

Fabbisogno abbondante è quello che risulta attribuendo a tutto il gruppo sociale considerato, i consumi riscontrati per quegli elementi del gruppo che fruiscono di una capacità di acquisto corrispondente, se non ad una condizione di agiatezza, per lo meno a quella di un certo benessere. Questo criterio del fabbisogno abbondante (*plently capacity*) è precisamente quello prescelto nell'inchiesta promossa negli Stati Uniti d'America nel 1935 per stabilire la capacità produttiva potenziale di quel paese, ed adeguare il fabbisogno a questa, anzichè viceversa come succede attualmente (1).

Questi fabbisogni sono tutti relativi e cioè corrispondenti a bisogni non completamente soddisfatti, e che lasciano quindi sussistere un residuo bisogno, che, come si è già veduto, dà luogo al bisogno soggettivo.

Il fabbisogno assoluto coincide invece con il bisogno economico oggettivo o bisogno integrale; quello cioè corrispondente al limite di sazietà del bisogno quando alla sua soddisfazione non si frapponga alcun ostacolo.

Vi sono poi dei fabbisogni speciali, di carattere tecnico, come ad esempio il fabbisogno di nutrizione per gli uomini e per gli animali, che viene valutato normalmente in calorie o in unità nutritive; fabbisogno che può essere distinto in fabbisogno minimo di mantenimento, e in fabbisogno di mantenimento normale, il primo calcolato per mantenere in vita il soggetto, il secondo per reintegrarlo delle forze che giornalmente consuma, senza che l'organismo fisico ne senta danno o deperisca. Vi è poi un bisogno di supernutrizione, che per gli animali è rappresentato dalla razione di ingrassamento, e che per gli uomini risponde ad un bisogno di comodo provocato dalla ghiottoneria.

Nell'Esercito e nella Marina da Guerra vi è un fabbisogno di carattere del tutto particolare, relativo al fabbisogno delle bocche da fuoco. Esso viene convenzionalmente commisurato con quella che, con termine tecnico militare, si designa come « giornata di fuoco ».

---

(1) *Report of the National Survey of Potential Product Capacity.* New York, 1935.

In contrapposto al fabbisogno che, come abbiamo visto, è un atto di previsione riguardante il futuro, vi è la nozione di *consumo*, che è il risultato di un accertamento consuntivo, di natura certa, quanto può esserlo una rilevazione statistica; mentre il fabbisogno, essendo il risultato di un calcolo o valutazione, è perciò di natura incerta.

Il *consumo*, in quanto azione, da un punto di vista qualitativo, può definirsi l'*atto di usare un mezzo per soddisfare un bisogno*. Esso si commisura alla quantità di mezzi di cui si è fatto uso per il soddisfacimento del bisogno (1).

Mentre la nozione di fabbisogno è tutta rivolta verso l'avvenire, e quella di consumo concerne il passato, la nozione di *domanda* può dirsi riguarda il presente. Esso è un concetto di attualità, riferito a condizioni di prezzo, di capacità di acquisto e di tempo, inteso quest'ultimo non come durata o periodo, nel qual caso si ricadrebbe nel concetto di fabbisogno, ma piuttosto come *istante*.

I concetti di offerta, produzione e stock o disponibilità, sono già sufficentemente distinti da quelli di bisogno, perchè possano dar luogo a confusione. Dovendo però nel seguito di questo studio far uso di tali termini, conviene definirli e chiarirne la portata. Così al concetto di domanda, come sopra definito, fa riscontro quello di offerta, che rappresenta la disponibilità di un mezzo in un determinato istante. Il concetto di produzione è riferito ad una durata, e pertanto concerne la disponibilità di un mezzo ottenuta od ottenibile durante un determinato periodo di tempo. In quanto si rivolge al passato ha per corrispettivo il concetto di consumo, e in quanto si rivolge invece al futuro, e fa atto di previsione, ha per corrispettivo il concetto di fabbisogno.

Stock è la disponibilità di un mezzo in determinate condizioni di deposito, di consegna e di tempo, considerata ad una data fissa e unica per le condizioni del rilievo statistico.

Notasi infine che al termine offerta si dà talvolta una portata più ampia di quella definita sopra. L'offerta in tal caso comprende la disponibilità totale di un mezzo durante un determinato periodo. Essa è quindi comprensiva della disponibilità iniziale del mezzo, a cui va aggiunta la produzione durante il periodo considerato.

Tutti i concetti considerati, e cioè quelli di bisogno, fabbisogno, domanda, soddisfazione, consumo, offerta, produzione, ecc. costituiscono le faccie poliedriche di un unico fenomeno in esame: quello economico.

Ogni Scuola economica si è soffermata sopra una di esse, trascurando le altre. E perciò gli economisti sono stati portati a dare preminenza alla faccia che per essi sembrava più evidente. Così si spiega come la Scuola

(1) E. Cossa, *Del consumo della ricchezza*. Bologna, Ed. Treves, 1898.

Classica, che fa capo allo Smith, abbia considerato preminente la funzione della produzione e della offerta, generalizzando quella preminenza, già attribuita dalla Scuola Fisiocratica, alla produzione agricola. Il Marshall ha ritenuto di fare leva sul lavoro quale elemento precipuo del costo di produzione. La Scuola di Losanna, dal Walras al Pareto, ha considerato il fenomeno economico in funzione dello scambio; e all'inizio di questo studio abbiamo visto quali economisti abbiano riconosciuto nel bisogno, nella soddisfazione e nel consumo e quindi anche nella domanda, la possibilità di acquisire una visione unitaria del fenomeno economico.

Ognuno di questi Capi scuola ha una parte di ragione. Giustamente ammoniva il Bastiat più di un secolo fa gli economisti suoi contemporanei: « Voi somigliate a quegli architetti che disputano circa un edificio di cui ognuno di essi aveva considerato una faccia sola. Essi non avevano visto male, ma non avevano visto tutto. Per metterli d'accordo sarebbe bastato deciderli a fare il giro completo dell'edificio » (1).

Ed è precisamente la nozione di bisogno che, come vedremo in seguito, ci offre il complesso dell'edificio; il resto è forma; tutte le altre nozioni debbono considerarsi quali derivate dal bisogno ed espressioni sussidiarie di un medesimo fenomeno unitario.

---

(1) BASTIAT, *Harmonies economiques*. Ed. Guillaumin, Paris, pag. 141.

RELAZIONE

LETTA ED APPROVATA NELL'ADUNANZA DEL 26 APRILE 1960
SULLA MEMORIA DI GIORGIO TONELLI INTITOLATA

CHRISTIAN REUTER E LA SOCIETÀ TEDESCA DEL SEICENTO

La Commissione, nominata dalla Classe di Scienze morali dell'Accademia delle Scienze il 16 febbraio 1960, nelle persone dei proff. Leonello Vincenti, Walter Maturi e Augusto Guzzo, ha preso in esame la monografia del prof. Giorgio Tonelli dal titolo « Christian Reuter e la società tedesca del Seicento », e si onora di presentare su di essa la relazione seguente:

Il figlio di contadini sassoni e sfaticato studente di Lipsia che, messo sul lastrico per morosità dalla locanda dove alloggiava, si vendicò deridendo in una commedia di pretesa ispirazione molieresca le smanie aristocratiche della gaglioffa famiglia della sua padrona, scoprendosi così una vena satirica per più anni feconda, è figura ben nota nella storia letteraria tedesca della fine del secolo XVII e del principio del XVIII dacchè lo Zarncke la trasse dall'oblio in cui era caduta. Il Witkowski rese accessibili i suoi scritti, e parecchi studi gli furono dedicati, ma non mi risulta che una monografia l'abbia finora inquadrato storicamente con tutte le relazioni sociologiche e letterarie che possono illuminarla pienamente. Questo appunto ha voluto fare il Tonelli, del quale la nostra Accademia ha già pubblicato una Memoria d'argomento kantiano.

Il sangue popolano e la condizione di studiosus ponevano il Reuter nel posto migliore per poter giudicare e beffeggiare saporosamente le ambizioni di quella borghesia cittadina che, non cessando d'essere rozza, aspirava a grandigie superiori ai suoi mezzi; ma venuto poi a contatto col mondo aristocratico di Dresda, egli seppe anche far ridere alle spalle dei nobili squattrinati che non sapevano rinunziare al fasto della loro classe. Mettendo in rilievo la qualità sociologica dei vari motivi di comico che quei diversi ambienti offrivano, il Tonelli ha saputo precisare il risultato ricavato dal Reuter nelle forme sceniche e narrative gustosamente adoperate. Forme di tradizione e di tono popolare, che, specialmente col romanzo di Schelluffsky consentivano di satireggiare attraverso gli strampalati racconti del figlio dell'ostessa del Leon Rosso tutta la varia congerie dei romanzi d'avventure e di viaggi del tardo barocco; ed il Tonelli indicandone i precedenti e i molteplici aspetti, ha efficacemente colorito il quadro di sviluppo di tale narrativa fanfarona. Sempre infatti il suo interesse mira a chiarire,

al di là dello scarso valore artistico, l'importanza culturale di quest'opera satirica, che nel suo tempo di trapasso dal Barocco alla Aufklärung ha una sua nota di audacia e novità ragguardevole. Seguendo ancora il Reuter nel suo piegare — per necessità di vita — alla produzione encomiastica, ma altresì nel suo sollevarsi in certi « Passionsgedanken » a versi d'una serietà sentita e di una lingua nobilmente sorvegliata, il Tonelli accompagna con simpatia il suo autore fino a quell'ultimo termine della breve vita, al quale deve averlo colto, non si sa dove e quando, la morte.

Per la dottrina spiegata nella sua indagine e il sagace uso fattone, il risultato ottenuto dal Tonelli merita di esser fatto conoscere mediante la pubblicazione tra le Memorie della Classe di Scienze morali dell'Accademia.

Torino, 4 marzo 1960

La Commissione

LEONELLO VINCENTI
WALTER MATURI
AUGUSTO GUZZO

CHRISTIAN REUTER
E LA SOCIETÀ TEDESCA DEL SEICENTO

Memoria di GIORGIO TONELLI
presentata dal Socio nazionale residente Lionello VINCENTI
nell'adunanza del 16 Febbraio 1960

Riassunto. – *L'autore analizza l'attività letteraria di Chr. Reuter, in particolar modo in rapporto al suo significato culturale e sociale nell'ambito della Germania del suo tempo. Reuter fu, nella prima parte della sua carriera, il critico spietato sia della ascendente borghesia tedesca, e dei suoi atteggiamenti xenofili e pseudo-aristocratici, sia della decadente nobiltà del suo tempo che, dopo l'instaurazione degli stati territoriali, aveva perduto l'antica funzione.*

Deluso nelle sue aspirazioni, e perseguitato da coloro che egli aveva baldanzosamente attaccato, Reuter si riduce a coltivare una forma del tutto convenzionale di poesia di corte eulogistica; ma cerca ancora un suo riscatto culturale su un piano del tutto diverso facendosi, come librettista, uno dei pionieri di quella semplificazione e riforma tedesca della « Passione » musicale, che porterà poi alle composizioni di Bach.

In ciò egli si dimostra coerente col suo costante proposito letterario, volto da un lato alla costituzione di un repertorio tipicamente tedesco, contro gli esotismi in voga ai suoi tempi, e dall'altro alla critica del « Bombast », e alla purificazione della lingua dalle superfatazioni barocche.

PREFAZIONE

Presentiamo qui il frutto di alcune ricerche su di una personalità poco nota dell'ultimo seicento tedesco, Christian Reuter, lo studente di Lipsia, autore tra l'altro del romanzo Schelmuffsky.

Reuter è stato finora fatto oggetto di pochissime indagini da parte degli storici della letteratura, e nessuno scritto gli è stato dedicato fuori della Germania. Se la modestia ci vieta di credere di avere con questa nostra operetta colmato una lacuna, speriamo almeno che essa valga a richiamare l'attenzione di qualche studioso più esperto, più paziente o più fortunato su di una personalità certo meritevole di maggiore attenzione di quella che non le sia stata dedicata.

Nostra cura è stata di considerare il Reuter nel contesto vivo della cultura del suo tempo: per questo, abbiamo più volte dipinto dei larghi affreschi storici, introduttivi ai singoli aspetti dell'opera reuteriana, che altra pretesa non hanno che quella di informare il lettore su certe correnti letterarie meno note, la cui cognizione è essenziale per valutare anche elementarmente il portato culturale ed artistico dello studente di Lipsia.

Infatti, se mai un autore potè essere efficacemente studiato indipendentemente dalle condizioni del suo tempo, questi non è Christian Reuter. Quando con tali condizioni intendiamo non solo quelle letterarie, ma anche, e sopratutto, quelle sociali. Infatti il Reuter è, almeno nella parte precipua delle sue opere, un autore che rispecchia essenzialmente, seppure in modo più o meno consapevole, i contrasti sociali della sua epoca, e anche che, in certi suoi tentativi volti a dar vita ad un repertorio o ad uno stile tedesco (sopratutto in sede di opera e di oratorio), rivela sul piano letterario un vero e proprio impegno nazionale.

Avvertiamo che queste indagini talora spiccatamente sociologiche abbiamo condotto con spirito indipendente, e senza affiliarci ad alcune delle scuole di pensiero che prevalgono in questa materia; con ciò ci illudiamo di aver raccolto dei dati e raggiunto delle conclusioni modeste senz'altro, ma superiori ad ogni spirito di parte, ed accettabili quindi al di fuori di ogni pregiudiziale teorica. Nè abbiamo per questo negletto l'aspetto puramente letterario dell'opera reuteriana; ne fanno fede le ricerche strutturali in cui ci addentriamo in più punti, e che forse non dispiaceranno a coloro che amano sostanziare una considerazione estetica dell'opera d'arte con precise ricerche di tecnica letteraria e di filologia.

*Nel corso di questo lavoro abbiamo fatto un uso che potrà parere eccessivo del concetto di «genere letterario». Vogliamo qui espressamente avvertire che non abbiamo inteso valerci di questo concetto metodologico nel senso, ormai da lungo tempo superato, proprio della storiografia letteraria di ispirazione positivistica. Sia cioè chiaro che questo concetto non ci serve ad affrontare l'*aspetto estetico *dell'opera reuteriana; ci serve piuttosto a chiarirne l'*aspetto culturale-sociale *in senso lato. I generi letterari non sono certamente categorie estetiche, ma sono però innegabilmente delle istituzioni; come tali, ci sembra che possano avere una certa utilità come concetti operativi nel campo della sociologia letteraria.*

L'aspetto sociologico-culturale del nostro lavoro ci ha quindi costretti a farne un certo uso; uso che sarebbe stato più ridotto, se il modesto valore puramente estetico dell'opera del Reuter — comune del resto a quasi tutta la letteratura tedesca del suo tempo — non ci avesse obbligato a concentrare assai spesso l'attenzione sugli elementi sociologici, come su quelli in cui risiede il portato più caratteristico dell'opera dello studente di Lipsia.

Christian Reuter non è un grande artista; e non è neppure una personalità culturale di straordinario rilievo. Si può anzi dire che come artista egli è di levatura assai modesta, e che, come rappresentante del suo tempo, culturalmente e sociologicamente considerato, non è nulla più che un caso caratteristico ed un esempio istruttivo di un certo ambiente.

Ma gli storici della letteratura e della società si sono accorti da un pezzo dell'importanza dello studio dei cosidetti «minori»: i quali, come indici di una mentalità e di un'epoca, possono essere, fatte le debite proporzioni, tanto interessanti come i «maggiori»; questi ultimi sono in generale delle grandi eccezioni, e non possono quindi essere identificati direttamente con lo «spirito» effettivo del loro tempo, per quanto nascano da esso, e contribuiscano fondamentalmente a mutarlo.

Con ciò crediamo che questo saggio reuteriano, indipendentemente dalla statura della personalità studiata, possa essere un utile contributo alla storia letteraria del seicento tedesco.

In una prima parte studieremo la vita del nostro autore, quindi i suoi scritti minori, ed infine l'aspetto stilistico delle sue opere; la seconda parte è dedicata invece per intero al suo grande romanzo, Schelmuffsky, *ed ai suoi precedenti storici.*

Possa il lettore benevolo perdonare le molte pecche di questo nostro saggio reuteriano, di cui siamo per primi consapevoli noi stessi.

G. T.

Nota: Allorchè scriviamo *Schelmuffsky* (in corsivo) ci riferiamo al romanzo; allorchè lo scriviamo in caratteri normali, ci riferiamo invece al personaggio di questo nome.

PARTE PRIMA

VITA E OPERE MINORI

Capitolo I.

LA PERSONALITÀ DI CHRISTIAN REUTER

Per lungo tempo l'autore di *Schelmuffsky* rimase incognito: la tradizione aveva smarrito il filo attaccato allo pseudonimo « Hylarius » stampato sulla copertina, e il romanzo valeva per anonimo.

Per primo Emil Weller riuscì a stabilire nel 1856 chi fosse il misterioso umorista, ma non diede alcuna notizia sulle fonti del suo ritrovamento. Si dovette quindi aspettare la pubblicazione delle ricerche dello Zarncke (1884) per essere meglio informati su questo interessante capitolo della storia della letteratura tedesca dell'età barocca.

Lo Zarncke, attraverso pazienti e documentate ricerche archivistiche, riuscì a stabilire un insieme di dati utilizzando i quali una ricostruzione almeno parziale della personalità del nostro autore è resa possibile.

Christian Reuter fu battezzato il 9 ottobre 1665 a Kütten, un villaggio contadino ai piedi del Petersberg, presso Halle. Suo padre, Steffen, era un contadino assai benestante, al quale nacquero, tra il 1646 e il 1670, dieci figli (sei maschi e quattro femmine), l'ottavo dei quali fu appunto Christian.

Nel 1683 morì il padre, nel 1691 la madre; non tutti i dieci figli restarono in vita, anzi uno morì nella culla, un altro contemporaneamente alla madre; diversi tra i sopravvissuti dovettero, come Christian, cercar fortuna fuori del villaggio natale, perchè ogni traccia se ne perde nella documentazione locale.

A Kütten non mancava, in quei tempi, qualche persona istruita. Due membri di una stessa famiglia, Johannes e Salomon Rappsilber, erano rispettivamente il parroco ed il maestro di scuola del villaggio; il figlio del primo, come i figli di alcuni contadini benestanti del villaggio, fre-

quentò l'università. Questo doveva essere anche il destino del Reuter, che senza dubbio ricevette dai due Rappsilber i primi rudimenti del sapere.

L'istruzione media fu con tutta probabilità impartita al giovane nel *Domgymnasium* di Merseburgo, al cui circondario Kütten apparteneva; appunto a Merseburgo il Reuter dovrà ritirarsi più tardi in un momento di avversità, e pare anzi che egli fosse congiunto da qualche legame di protezione con un ramo della famiglia regnante, quella dei duchi di Sachsen-Zeitz.

Ammettendo che il Reuter abbia studiato a Merseburgo, ciò sarà stato prima nel periodo in cui tale Conrad Sitting era sostituto rettore della scuola — periodo rattristato, tra il 1683 e il 1684, da una epidemia di peste durata più di un anno, durante il quale la scuola restò chiusa — quindi ai tempi del nuovo rettore, Magister Christoph Cellarius, un uomo abbastanza noto, che fu rettore a partire dal 1688, coadiuvato da Georg Ilmer, Heinrich Kiesewetter e Nickolas Kupfer. Nel ginnasio si dava particolare cura allo studio della lingua tedesca, nella sua « purezza », accanto ai rudimenti del latino, del greco e dell'ebraico.

Alla fine del 1688 risulta però che il Reuter si immatricolava nella Università di Lipsia. Risulta dagli atti che si trattava della prima Università cui egli si iscrivesse, e che le sue condizioni finanziarie dovevano essere assai poco brillanti, in quanto gli venne rimessa buona parte delle tasse; non gli fu concesso però il massimo della remissione, accordato solamente ai nullatenenti.

Tutto parla in favore del fatto che egli fosse entrato dapprima nella facoltà teologica; ma doveva passare in un secondo tempo in quella giuridica. A conoscere il carattere del nostro studente, si capisce facilmente come egli non dovesse sentirsi adatto alla condizione spirituale.

Come molti studenti di quel tempo, egli si sentiva però sopratutto attratto dal teatro. Il teatro era molto alla moda nella Lipsia di allora, e già nel 1669 una compagnia di studenti aveva recitato *Poliuto*; la città era spesso visitata dalla celebre compagnia di prosa di Joh. Veltheim o Velten, e nel 1693 fu aperto anche un teatro dell'opera, diretto da un compositore di talento, di cui avremo modo di parlare ancora nel corso di questa ricerca, il maestro Strungk. Teatro ed opera sembrano aver impiegato numerosi studenti, che ne traevano addirittura il loro sostentamento. Weise e Molière erano gli autori che riscuotevano il maggior successo.

In questa passione per la vita delle scene Reuter si trovò affratellato con un collega di studi, forse più anziano, Johan Grel di Rügenwald (Pomerania), che si era immatricolato già nel 1687, dopo avere prima studiato già in qualche altra Università. Non pare che fosse studente molto diligente (nel 1700 non ha ancora lasciato l'Università), ma le sue condizioni finanziarie dovevano essere migliori di quelle dell'amico. I due abitarono

insieme; almeno per un certo periodo, ed usavano unirsi per combinare diverse marachelle.

Un altro amico del Reuter era tale Rudolph Behr o Bähr, immatricolato nel 1690, che pare fosse un poveraccio, anch'egli dedito al teatro, più precisamente come ballerino; abitava presso quell'avvocato Volkmar Götze, che avrà una parte abbastanza rilevante nella nostra storia. Amici socialmente più qualificati del nostro autore dovevano essere un Dott. Weidling, personaggio noto in città, e un Dott. von Rysel.

Reuter ed i suoi compagnoni non avevano gran buona fama: pare che la loro principale occupazione fosse giocare e bere, sopratutto nelle taverne dell'oste David Fleischmann; essi avevano un caratteraccio, e si compiacevano di prodezze talora assai arrischiate.

Reuter e Grel abitavano a Lipsia in una locanda, che il nostro autore doveva rendere storica. Si tratta del « Leon Rosso », già esistente nel 1542, e comperato nel 1572 da un Eustachius Müller, i cui discendenti ne erano ancora i proprietari ai tempi di Reuter. La famiglia Müller sembra aver fatto assai buoni affari, tanto che, dopo la metà del '600, i suoi membri svilupparono una certa ambizione, e rivestirono alcune cariche militari di una certa importanza; capofamiglia fu poi un altro Eustachius, che sembra invece essersi sopratutto dedicato agli affari: egli è menzionato come droghiere e fabbricante di birra; sposò nel 1665 tale Anna Rosine Groschen, figlia di un magistrato di provincia.

Agli sposi nacquero, tra il 1666 e il 1680, sette figli, cinque maschi e due femmine, dei quali sopravvissero però solo tre figli e due figlie.

Il padre morì nel 1685 allorchè il figlio maggiore, Eustachius, aveva diciassette anni. Il secondo di essi, Christian Eustachius, che ne aveva allora dieci, si trasferì poi ad Halle, ove sposò nel 1698 la figlia di un barbiere-chirurgo di quella città, e continuò nella professione del suocero: egli viene così ad uscire dalla nostra storia.

La vedova Rosine Müller, borghesuccia di provincia, vero tipo della *social climber*, sembra fosse donna di scarsissima istruzione, di modi rozzi e grossolani, ma dalle grandi pretese e dalla sfrenata ambizione; pensava molto a risposarsi, e parlava volentieri di nozze; è attestato che l'espressione *So wahr ich eine ehrliche Frau bin*, « come è vero che sono una donna onorata », che poi il Reuter attribuirà al suo personaggio Schlampampe, le era usuale. Ella era sopratutto incapace di allevare la figliolanza nell'ambiente assai movimentato di questa taverna-negozio-birreria, che assorbiva le energie della madre ed offriva ai figli numerose occasioni di esperienze poco educative.

Le due ragazze Müller avevano grandi pretensioni di eleganza, si mostravano vestite di abiti costosi, ed ostentavano le maniere del gran mondo. Il figlio minore, che, alla morte del padre nel 1685, non contava che quattro anni, era l'*enfant gâté* della famiglia. La madre lo immatricolò all'età di otto anni all'Università, e manteneva per lui e per le figlie dei precettori, uno dei quali, tale Johann Georg Leib, doveva poi trasformarsi nel personaggio reuteriano di « Herr Gerge ».

Il figlio maggiore, Eustachius, era di gran lunga il peggior carattere della famiglia. Pare non fosse per nulla entusiasta del lavoro, e dedito invece al vagabondaggio e ad altre stranezze, tra cui quella di farsi credere un gran viaggiatore molto esperto del mondo, mentre andava a sperperare i suoi quattrini nel villaggio più vicino, tornando poi a casa lacero, sporco e ridotto quasi allo stato di mendicante. Questo, almeno, se vogliamo ammettere che il suo carattere corrispondesse a quello dello Schelmuffsky delle commedie del Reuter, come gli altri membri della famiglia Müller corrispondevano agli altri personaggi di tali commedie. Di positivo sappiamo che egli era pessimo affarista, nel 1699 doveva comprare dai fratelli casa e fabbrica di birra per una somma molto superiore al valore di quegli immobili, sposava poi una fanciulla giovanissima, e moriva tosto dopo senza eredi diretti lasciando l'azienda in stato fallimentare. Così si estinguevano insieme le linee principali e la fortuna economica della famiglia Müller, che, ai tempi di Frau Rosine, doveva considerarsi addirittura ricca.

* * *

Nel 1694, ancora ai bei tempi di Frau Rosine, allorchè Eustachius aveva 26 anni, le due ragazze 18 e 16 anni, ed il figlio minore 14, Reuter e Grel vennero ad abitare al « Leon Rosso ». Sappiamo che Reuter e Grel non erano stinchi di santo, e che le condizioni economiche del primo erano poco brillanti. Possiamo quindi credere alla vedova Müller, se essa si lamentava di non avere mai visto un soldo della pigione. Sembra così che la padrona di casa sottoponesse gli ospiti non più graditi a numerose vessazioni per obbligarli e sloggiare.

Christian Reuter, temperamento piuttosto irritabile, meditò allora una diabolica vendetta. Era costume studentesco usare, per l'offesa e la difesa, o il duello o il libello; la pasquinata era quindi costume molto diffuso, ed impiegato talora anche contro il sesso debole. Christian pensò di valersene, e scrisse una prima velenosa commedia, « La Donna Onorata », che studieremo nel nostro capitolo III, nella quale si faceva crudelmente beffe della famiglia che lo aveva ospitato, cambiando però i nomi delle persone e dei luoghi.

Reuter si volse ad un giovane editore, Martin Theodor Heybey, specializzato in opere scolastiche, e molto legato all'ambiente degli amatori del teatro; egli doveva stampare anche qualche libro di letteratura, tra cui diversi romanzi piuttosto spinti, opere straniere, e anche scritti di Christian Weise. Heybey accettò dunque di stampare la commedia, e pagò all'autore una discreta somma, dieci talleri. Per prudenza, Reuter si firmò « Hylarius », e cercò di restare sconosciuto: questo fa pensare che egli ritenesse la sua opera assai arrischiata. Allorchè il censore accademico manifestò dei sospetti, Reuter cercò di spingere il suo amico Bähr a recarsi dal censore e ad assicurargli di aver ricevuto la commedia da una compagnia teatrale straniera. Bähr, invero, rifiutò, ma il censore finalmente concesse l'imprimatur, sebbene dopo qualche esitazione. L'editore aggiunse sul frontispizio la dicitura « tradotto dal francese », e stampò la commedia a tempo di primato nel 1695. Una vignetta, sulla copertina, rappresentava una dama assai somigliante alla vedova Müller.

Il libretto si diffuse fulmineamente, ed ebbe un notevole successo di scandalo. Tutti individuarono immediatamente i veri bersagli della commedia, e la famiglia Müller fu segnata a dito. Brigate di studenti si riunivano la sera davanti il « Leon Rosso », per beffeggiare con lazzi e con canzoni i proprietari.

La vedova Müller, comprensibilmente sdegnata, citò in giudizio il 4 ottobre 1695 i suoi due ex-inquilini. Competente in materia era il Consiglio di censura dell'Università, che aprì un'inchiesta.

Heybey cercò di salvarsi mediante una falsa dichiarazione di Bähr; ma poichè questi si rifiutò di nuovo, l'editore, impaurito, disse tutta la verità ai magistrati, sostenendo di essere stato sorpreso nella sua buona fede; non sfuggì però ad una pena di dieci talleri, ed ebbe la proibizione della vendita del libro. Reuter stesso fu interrogato il 12 ottobre; egli riconobbe di essere l'autore della commedia, ma negò ogni riferimento ai Müller, sostenendo di essersi ispirato da Molière. Pare però che egli più tardi riconoscesse almeno in parte anche la sua precisa intenzione satirica, e venisse condannato ad una sospensione dall'università, rinviata in vista di un ricorso in appello. Effettivamente, nel 1696, Reuter trascorse un periodo in prigione; si tratta però di quindici settimane di carcere giudiziario, e Reuter fu poi condannato a due anni di sospensione. Pare che il suo patrono, nell'affare, fosse l'avvocato Götze. Comunque, Reuter si trasferiva poco dopo a Kitzscher, forse per sottrarsi ad una pena di domicilio coatto a Lipsia, e là scriveva la prima parte di *Schelmuffsky*. Infatti, il 15 agosto 1696 la vedova Müller dirigeva una petizione al Principe Elettore, lagnandosi del fatto che lo studente aveva proseguito nella sua attività denigratoria, scrivendo un libello contro suo figlio, intitolato « Schelmuffsky's Reisebeschreibung », ed altri scritti del genere. Seguì,

il 27 agosto, una confisca del libro, e il 21 novembre furono scoperte presso un altro stampatore copie della seconda commedia reuteriana, la « Morte di Schlampampe ». Entrambe le opere erano state edite da Röder a Francoforte sul Meno.

Il 9 settembre la vedova sporse un'altra denunzia, questa volta accusando Reuter di avere scritto un libretto d'opera (l'opera « Schelmuffsky ») a suo danno; seguì un ordine di confisca, ma non sappiamo se il libro sia stato trovato dagli inquirenti.

***

Reuter era venuto così aumentando il proprio debito verso la giustizia; non solo egli aveva violato il domicilio coatto, ma aveva proseguito imperterrito nella attività incriminata, violando apertamente la promessa fatta a tutta prima ai magistrati di astenersene per il futuro. Egli fu citato nel novembre dal Consiglio di censura, ma si guardò bene dal presentarsi. Intanto, il 3 giugno 1697 la vedova Müller era morta. Non sappiamo come, Reuter cadde nelle mani della giustizia. Il 31 luglio fu incarcerato, e non nella prigione universitaria, ma bensì in quella dei delinquenti comuni. Si trattava di un trattamento assai poco gradevole, di cui Reuter ebbe molto a lamentarsi.

Reuter restò in prigione più di otto settimane, sostenuto, dal di fuori, dalla Corporazione degli studenti, che continuava a beffeggiare i Müller. Avvennero però fatti eccezionali: il 15 e il 17 settembre ebbero luogo i tumulti studenteschi, causati dalla conversione al cattolicesimo del Principe Elettore; c'era altro da pensare, a Lipsia, che al caso di Reuter. Il povero studente fu giudicato per direttissima, e condanno a sei anni di sospensione. Egli fu dimesso dal carcere il 28 settembre, dopo aver giurato di non rimetter piede a Lipsia per tutto il periodo della punizione.

Non si sa bene dove Reuter si rifugiasse; non dovette però allontanarsi molto da Lipsia. Più tardi si trovava a Merseburgo, ove cominciò a fare pratiche per la revisione del processo. Egli, anzi, si recò, malgrado il divieto, a Lipsia, per incontrare un alto personaggio, il duca Cristiano Augusto di Sachsen-Zeitz, per impetrarne l'intercessione; ma pare che simile passo non lo abbia portato molto lontano. Intanto egli era stato visto a Lipsia, e denunciato di nuovo all'Università dal suo ex avvocato difensore Götze che, messosi in urto con gli amici del Reuter, cercava ora di nuocere anche a questo.

Nel 1699 gli atti del tribunale accademico ricominciano ad occuparsi del nostro studente. Sembra che egli fosse stato di nuovo visto a Lipsia. Questa volta i giudici furono implacabili: dichiarato spergiuro, egli fu espulso definitivamente con patente del 16-26 aprile.

La cosa era assai grave, perchè precludeva al nostro autore ogni possibilità di carriera come funzionario statale. Reuter si guardò intorno per correre ai ripari, ed una occasione favorevole non tardò a presentarglisi.

I tumulti studenteschi che avevano avuto luogo in occasione della conversione al cattolicesimo del Principe Elettore, allorchè questi era divenuto Re di Polonia, avevano gettato il sospetto della corte, e di alcuni ceti ad essa legati, sulla Università. Ora, nell'ottobre del 1699 si festeggiò a Lipsia un matrimonio nella casa regnante. Il Principe-Re era presente, e con lui molti personaggi influenti della corte. Reuter scelse questo momento per dirigere una supplica al Sovrano. Gli amici e protettori locali dello studente trovarono, anche se con fatica, la buona strada per avanzare la pratica, e allorchè nel gennaio del 1700 il Principe-Re tornò a Lipsia per alcune settimane, il suo onnipotente ministro, il conte Wolffang Dietrich von Reuchlingen, intimò *brevi manu* al tribunale accademico di cassare la sentenza. Poichè questo non avvenne nelle forme regolamentari, l'Università non ne prese atto ufficialmente, ma allorchè Reuter ricomparve a Lipsia, egli non venne molestato. Sicuro dell'annullamento, egli ringraziò il Re con uno scritto.

Götze cercò di perseguitarlo ancora, sporgendo nuove querele all'Università; ma intanto Reuter se ne era andato a Dresda, occupando sulle prime una posizione poco chiara. La questione del processo lo preoccupava ancora: egli chiese ancora al Re una revisione, domandando di poter continuare gli studi a Wittenberg; ma la cosa non pare abbia avuto seguito.

Intanto la fortuna aveva arriso al perseguitato. Il ciambellano Rudolf Gottlob von Seyfferditz lo assunse infatti come segretario: egli aveva finalmente raggiunto una situazione onorevole, e si sentiva al sicuro dalle persecuzioni dell'ambiente di Lipsia.

Allora, egli cedette di nuovo alle lusinghe della musa, che in lui si identificava col vendicativo diavoletto della satira. Nella sua nuova commedia, il «Conte Ehrenfried», egli si faceva beffe non solo di un personaggio della corte, il conte stesso, ma del suo ultimo e irriducibile nemico di Lipsia, l'avvocato Götze. Vedremo a suo luogo, studiando questa ultima commedia del Reuter, chi fossero più esattamente le sue nuove vittime. Qui basti accennare che il nobile, assente in Polonia, non reagì, e forse non seppe neanche del tiro; mentre Götze cercò disperatamente di mettere di nuovo nei guai l'incorreggibile scrittore.

L'opera era stata stampata con permesso reale, e non era quindi soggetta al Consiglio di Censura. Götze però scrisse al Rettore dell'Università, profferendo oscure minaccie per il caso che non gli venisse data soddisfazione. Ma Reuter, in quanto espulso dall'Università, era stato

automaticamente posto al di fuori della giurisdizione del tribunale accademico: solo il tribunale civile avrebbe potuto essere investito dell'istanza. L'Università non potè che dichiarare la propria incompetenza.

Gli studenti di Lipsia, intanto, annunziarono per il 13 maggio una rappresentazione cittadina della commedia; il giorno dopo Götze ricorreva di nuovo all'Università, e ancora il 29 maggio e il 2 giugno. Ma l'Università fece di nuovo orecchie da mercante. Ma Reuter non volle essere da meno, e presentò all'Università due querele contro Götze, l'una per blasfemo, l'altra per insulto. Altri amici del Reuter, tra cui Grel, si unirono a lui presentando altre accuse.

Non si sa bene come la cosa sia andata a finire, ma è certo che l'Università cercò di sottrarsi a quella tempesta di denuncie e controdenuncie, rimettendo la cosa al giudizio del Sovrano mediante una petizione.

Quale fu lo scioglimento della vicenda? Sappiamo solo che Götze non fu soggetto a persecuzioni legali. Ma ignoriamo che cosa accadesse al Reuter.

Si sa solo che, l'anno dopo, egli non era più a Dresda, ma a Berlino, a tentare fortuna come poeta alla corte del Re di Prussia. Perchè aveva lasciato Dresda? Era incorso nella disgrazia del suo protettore? Aveva provocato qualche nuovo scandalo? O sperava altrove una miglior fortuna?

Che facesse a Berlino ci è ignoto. Sappiamo solo che egli si dedicherà ormai ad una produzione di tipo ben diverso, cioè elogiativa e religiosa. La vecchia vena satirica, che tanti guai gli aveva procurato e che aveva prodotto le sue migliori opere, è ormai spenta. Come vedremo, i suoi scritti dell'ultimo periodo saranno tutt'altro che insignificanti, ma impregnati ormai di un *animus* completamente diverso. Reuter morì, probabilmente a Berlino, dopo il 1712.

La singolare personalità che ci proponiamo di studiare in questo lavoro doveva con le sue opere costituire un episodio minore ma caratteristico nella letteratura tedesca a cavaliere della fine del '600 e dei primi del '700. La sua attività letteraria fu, come abbiamo visto, strettamente connessa, anche suo malgrado, con le alterne vicende della sua vita randagia, e spesso direttamente ispirata dalle tensioni del suo ambiente. Per poterne comprendere appieno il significato culturale, sarà necessario inserirla in una serie di grandi movimenti letterari del suo tempo, che ci permetteranno di collocarla in quelle prospettive che devono dettarne la valutazione storica, anche se Reuter stesso non fu cosciente che in parte della sua situazione in esse.

Capitolo II.

CULTURA, SOCIALITÀ E TEATRO NELLA GERMANIA BAROCCA

Schelmuffsky, opera abbastanza complessa di motivi e di sfondi, anche se dotata di una forma apparentemente piana e lineare, fu il frutto di una personalità che aveva raccolto una certa esperienza esercitandosi in diversi generi letterari, quasi tutti improntati dal famoso spirito satirico dell'autore.

Studiare le prime produzioni di Christian Reuter è almeno tanto importante, per comprendere *Schelmuffsky,* quanto lo studio dei precedenti ambientali del suo autore: poichè già sin dalle prime opere dello studente di Lipsia si accennano quei motivi che più tardi, arricchendosi e trasformandosi attraverso numerosi tentativi, porteranno all'opera maestra.

Il primo scritto di Christian Reuter è dedicato al teatro. E non solo il primo. L'esperienza teatrale esercitava sul Nostro, indubbiamente, una attrattiva di prim'ordine; attrattiva ben comprensibile se si considera il posto che il teatro occupava nella vita spirituale e sociale della Germania del suo tempo.

Spentasi da tempo l'eco dei misteri religiosi, l'arte drammatica tedesca non aveva trovato le premesse culturali atte ad instradarsi in massa sul sentiero di quello europeo, cioè sulla via del teatro umanistico e letterario. Ciò è comprensibile sopratutto se si tiene conto della grande rivoluzione sociale che aveva avuto luogo nel corso del secolo XVI, con l'ascesa della classe mercantile, e la prosperità dei ceti artigiani e contadini, accompagnata dalla decadenza del potere centrale, e dalla rovina economica e politica degli stati cavalleresco ed ecclesiastico.

I depositari dell'antica cultura cortese, che aveva dato frutti così illustri nel medioevo, venivano ormai ad essere respinti in una posizione di terz'ordine della vita culturale, ed al loro posto subentravano dei *parvenus,* degli uomini di recente ricchezza, e dotati di quelle eminenti qualità pratiche che il Sombart ha così bene saputo illustrare, ma estranei, evidentemente, a quelle tradizioni culturali antiche e radicate che sole possono portare al raffinamento dello spirito.

La situazione, nel resto dell'Europa, era ben diversa. In Francia, la guerra dei cento anni prima, e le lotte di religione poi, non si risolsero di fatto che in un rafforzamento del potere centrale e della Chiesa. La guerra dei cento anni aveva decimato ed impoverito lo stato cavalleresco, ma a vantaggio dei grandi signori territoriali, i cui possessi Luigi XI

aveva poi saputo incamerare con la sua politica astuta, paziente e fortunata: tanto che Carlo VIII, succedendogli, aveva potuto pensare ad avventure all'estero, e la sua grande avventura aveva appunto compiuto, nella effimera conquista dell'Italia, sotto il segno di un astratto spirito cortese e cavalleresco, che ne aveva però segnato il destino politico. Con Francesco I le tradizioni umanistiche e la cultura aristocratica avevano avuto il loro culmine; e, passata la bufera delle lotte di religione, si veniva stabilendo quel potere centrale che, attraverso le ultime lotte coi signori — piuttosto che col popolo — doveva portare alla istituzione di quell'assolutismo, che voleva poi anche essere regola sovrana della vita spirituale e letteraria. In tali condizioni, la pur ascendente borghesia non poteva che coordinarsi, o meglio subordinarsi, alle direttive spirituali ed ai fasti di un gruppo dirigente detentore da secoli dei valori spirituali della nazione, e legato al culto della *bienséance* e della finezza cortese. Anche le apparizioni dello spirito borghese, che non mancavano certo al tempo di Molière, venivano ad integrarsi senza scarti, se non altro per la loro intonazione satirica nei riguardi dei diversi *bourgeois gentilhommes*, nel tono della spiritualità dominante.

L'Inghilterra aveva offerto l'esempio di uno sviluppo sociale e politico ben diverso, senza però che i risultati fossero molto discordanti. L'impossibilità, da parte del potere centrale, di soggiogare le velleità d'indipendenza dei signori, aveva reso molto spesso questi ultimi arbitri della situazione. Solo per breve tempo, sotto il regno di Enrico VIII e di Giacomo I, il potere centrale era stato in grado di imporre la propria volontà in modo efficiente. Intanto, lo sviluppo del capitalismo commerciale ed industriale aveva avuto luogo nelle proporzioni che tutti sanno, ma gli effetti sociali di questa grandiosa rivoluzione erano stati estremamente peculiari. Il diritto feudale, che in Inghilterra assicurava la successione integrale al primogenito, aveva imposto alle famiglie signorili il problema di creare uno stato economico ai cadetti, e questo stato veniva molto spesso trovato in attività in altri paesi riservate alla borghesia. La nobiltà inglese, infatti, non rifuggiva per nulla da attività commerciali ed industriali: effetto forse di quella industrializzazione della lavorazione della lana, stimolata dalle misure protettive di Enrico V e dalla lotta economica contro i Paesi Bassi, che aveva disseminate le campagne dei *water mills* delle tessiture, bisognosi di corsi d'acqua, trasportando così alle porte, e spesso nel cuore, della proprietà terriera signorile lo spirito della nuova intrapresa.

In tal modo, per lungo tempo, cultura cortese e cultura borghese non si trovarono, in Inghilterra, in stato di contrasto, ma crebbero l'una con l'altra, l'una nell'altra, arricchendosi vicendevolmente di motivi e di forme. L'espressione più compiuta di questa integrazione è forse il teatro

elisabettiano, in cui realismo e lirismo, commedia e tragedia si fondono in insiemi così compiuti, da conservare attraverso i secoli quella perfetta freschezza, quella perfezione formale e quella ricchezza poetica e morale che li hanno elevati a veri e propri ideali letterari di molti paesi e di molte generazioni a venire.

Una prima rottura si ebbe al tempo della guerra civile, e durante il governo puritano; ma si trattava non tanto dell'ascesa di una borghesia capitalista, quanto della rivincita del *country squire*, del piccolo proprietario terriero, fiero dei suoi antichi diritti e delle sue tradizioni, ostile tanto al grande signore feudale, quanto al grande signore del capitale. Ne nacque una letteratura completamente diversa — si pensi solo a Bunyan e a Milton — ma ispirata ad un ascetismo interiorizzato, ad una spiritualità quasi mistica, che ne escludevano — o ne purificavano — qualsiasi rozzezza popolana. Solo nel secolo successivo, al tempo del *rise of the middle class*, questo stato d'animo si diffuse e fu adottato, dopo molte trasformazioni, ad insegna culturale della piccola borghesia, nella sua scalata al potere.

Ma brevi furono i giorni del reggimento puritano: e la susseguente monarchia della Restaurazione, rifugiatasi in Francia al tempo dell'esilio, ed ispirantesi ai modelli francesi nella sua bramosia di potere assoluto, permeò l'Inghilterra di cultura francese e del suo *esprit classique*, rendendo però questo spirito aristocratico e cinico insieme, eletto nei modi e moralmente corrotto, quale lo si ritrova in Dryden, Othway, Congreve, Vanbrugh.

Bel altro invece era stato lo sviluppo dell'altro grande *Kulturland* europeo, l'Italia. Da noi, capitalismo e borghesia avevano avuto origini così remote, da gareggiare con quelle delle più famose dinastie feudali. Anzi, coi Principati e con le Signorie tali forze economico-politico-sociali venivano anche formalmente annobilite, creavano dinastie proprie, ed eguagliavano in dignità, e superavano in splendore, le corti dei più grandi signori feudali europei. Il ceto dirigente delle città italiane (ed è dubbio se si possa parlarne come di una borghesia nel senso che questa parola avrà più tardi, e negli altri paesi), arricchito di secolare dedizione alle forme superiori della cultura, affinato da una lunga esperienza di dignità e di dominio, era chiamato a coniare o a far rivivere proprio quelle forme, che tanto successo dovevano avere negli strati superiori della società europea, divenendo sinonimo di spirito aristocratico e di raffinatezza cortese.

La crisi delle forze economiche che avevano favorito questo meraviglioso sviluppo, prodotto dalle ben note vicende di politica interna ed internazionale, col conseguente trasferimento del centro di gravità della vita economica nel capitale agrario, la controriforma, e la stabilizzazione di una ben distinta *élite* nobiliare di origini molto varie, detentrice del

potere o di quanto di esso non risiedeva direttamente nelle mani dei sovrani, producevano insieme una fossilizzazione ed una involuzione delle forme letterarie all'interno degli schemi già noti, favorivano la diffusione della moda spagnola e del suo *culteranismo*, e ingeneravano una letteratura essenzialmente aulica e sofisticata, non sempre vitale e creativa.

Accanto al teatro letterario sussisteva però una famosa tradizione più popolare, la cosidetta Commedia dell'Arte, che forniva rappresentazioni più accessibili, sebbene anch'essa molto probabilmente penetrata in parte dalla atmosfera raffinata dominante nella cultura del tempo; diciamo molto probabilmente, poichè, come è noto, la Commedia dell'Arte procedeva per improvvisazioni o quasi-improvvisazioni, onde una documentazione sufficiente della sua attività è purtroppo andata perduta.

La situazione sociale e morale della cultura tedesca era assai diversa.

Il teatro, col suo aspetto visuale e di comunicazione verbale diretta, era una delle forme predilette di intrattenimento culturale della Germania; e tale teatro non faceva che accogliere ed accentuare gli aspetti popolareschi della scena europea, riducendosi spesso alla esecuzione di semplici farse. Anzi si sviluppò un genere locale, derivato direttamente dai misteri mediovali, spogliati del loro contenuto religioso, per quanto essi potevano contenere invece di realistico e di buffonesco. Lo spirito medievale non sentiva invero certi contrasti cui la poetica posteriore, e il *Wiederaufleben der Antike* rendevano sensibili gli animi in certi ambienti: come le scene scultoree che adornavano i portali delle cattedrali romaniche e gotiche riuniscono spesso scene di edificazione e di spiritualità, e grossolani particolari, ridicoli, mostruosi, talora osceni, volti a stigmatizzare il male mentre si esalta il bene, così i misteri medievali contenevano, accanto alle parafrasi scritturali o agiografiche, vivaci scene di istintiva volgarità ed umore grossolano, necessarie anche per sostenere l'interesse di un pubblico molto semplice. Alla estinzione del teatro popolare religioso questi ultimi soli sopravvivevano, elevandosi a genere proprio, sotto il nome di *Fastnachtspiele*, i cui primi notori maestri furono Hans Rosenblüt e Hans Folz, seguiti ben presto dalla più grande personalità della poesia tedesca del cinquecento, Hans Sachs.

Il secolo XVII, coi suoi terribili eventi politici e militari, non poteva mancare di apportare degli importanti cambiamenti. La Guerra dei Trent'anni, che infuriò sin verso la metà del secolo, ed in cui si dice che una metà della popolazione tedesca perisse, produsse una vera e propria rivoluzione sociale; non solo i residui della classe cavalleresca, ma la già fiorente e potentissima borghesia ne furono quasi completamente spazzati via; l'economia regredì ad uno stadio più rudimentale, la vita spirituale languì, ed i veri vincitori della guerra furono i grandi signori feudali, gli

unici a rappresentare ormai una forza organizzata; essi, ulteriormente indebolitasi l'autorità imperiale, si trasformarono in signori territoriali, ed instaurarono dei governi assoluti.

Essi attirarono nelle loro corti quanto restava delle antiche classi dirigenti, per farsene dei fedeli funzionari e burocrati; e cercarono di mutuare dall'estero, sopratutto dalla Francia e dalla Spagna, educazione e maniere, letteratura e teatro, arte e musica, per darsi quel tono regale a cui i nuovi potentati ormai aspiravano.

Si creava così uno scarto profondo tra ambiente aulico e spirito popolare, tra la pretesa raffinatezza e gli esotismi delle corti di data recente, schiave di mode straniere spesso seguite con goffaggine da *parvenus*, e la sana, nativa volgarità di un popolo che veniva appena riprendendosi da uno dei più grandi cataclismi della sua storia.

Il teatro del XVII secolo è immagine fedele di tale stato di cose. La rottura tra *Kunstdrama* e *Volksdrama* è spesso assai più profonda che negli altri paesi d'Europa, ma è una rottura d'intenzioni più che di valori estetici; infatti il *Kunstdrama* solo molto di rado viene ad elevarsi alla qualità poetica dei suoi modelli stranieri, mentre il *Volksdrama* non doveva dispiacere neppure alla nuova classe dirigente, nei suoi momenti di sincerità. Ma l'opposizione è piuttosto una opposizione di valori sociali: le corti cercano di crearsi un *pedegree* culturale, e di distanziarsi, il più sovente solo superficialmente e goffamente, dai gusti e dai *mores* del popolo; il popolo non manca di cogliere quanto vi è di voluto o di sforzato nell'atteggiamento dei grandi, non si lascia sfuggire un'occasione per farsi beffe di tali atteggiamenti da *parvenus* della cultura, e per una naturale rivalsa non fa che restare fedele alla nativa e schietta volgarità dei pezzi forti del repertorio nazionale; anzi, tale repertorio si evolve, nel senso che incontreremo anche presso il Reuter, verso una forma di parodia del teatro e della letteratura della classe dirigente, parodia più fortunata, più violenta e più diffusa, anche se molto più superficiale, primitiva ed ingenua, dei suoi equivalenti contemporanei in altre nazioni, che possono invece elevarsi fino alla finezza aristocratica della derisione della falsa aristocrazia dello spirito, come nelle « Précieuses ridicules ».

È essenziale avere ben chiara questa situazione sociale e la sua traduzione in termini culturali se non si vuol mancare di cogliere quello che è uno degli aspetti più caratteristici del teatro, anzi di tutta la letteratura tedesca del seicento; di quello, sopratutto, che è forse il centro della personalità di Christian Reuter autore teatrale e romanziere, e che ne spiega anzitutto il successo nella Germania del suo tempo.

Per chiarire ancor meglio i termini della situazione, sarà opportuno gettare rapidamente uno sguardo più dettagliato sulla situazione del teatro tedesco nella seconda metà del '600.

Alla fine della Guerra dei Trent'anni si afferma la personalità di quello che fu il più grande drammaturgo tedesco del suo secolo, Andreas Gryphius.

Gryphius, che aveva studiato e insegnato per diversi anni all'Università di Leida, aveva potuto entrare in contatto diretto con le produzione del più grande autore teatrale olandese, van den Vondel, ed era stato conquistato dal di lui stile. Van den Vondel, obbedendo a quella voga del teatro senechiano che si era venuta poco prima diffondendo, e che si ritrova, ad esempio, in Inghilterra presso Ben Jonson, aveva arricchito la forma tragica introducendovi largamente anche motivi di contenuto tipicamente senechiani, quali sopratutto il culto dell'orribile e dell'ultraterreno. Andreas Gryphius, al di là del suo modello, si rivolge a Seneca stesso, cui dedica uno studio accurato; e il suo teatro assume anzitutto la forma classica dei cinque atti, e talora delle unità di tempo e di luogo, impiega il coro, e introduce l'alessandrino, alternando i metri secondo l'uso dei suoi ispiratori. Quanto poi alle scene di spiriti e di fantasmi, agli spargimenti di sangue e al terribile, Gryphius se ne fa una specialità, accogliendo anche influssi inglesi e del vecchio teatro tedesco.

Due conterranei di Gryphius, Lohenstein e Hallmann, seguirono le sue traccie, esagerando l'uso di elementi orribili e spettacolari; ma un contributo personale fu apportato da Christian Weise, autore prolifero e fortunato, che coltivò tutti i generi teatrali con successo e sempre viva ricchezza di fantasia. In lui, i temi tragici biblici cominciano a cedere dinanzi ai temi storici; si afferma una maggior compostezza classica, evitando le esagerazioni spiritistiche e sanguinarie; gli intermezzi comici non mancano però, secondo il modello shakespeariano, di condire le vicende drammatiche. Le sue commedie sono assai impacciate, seguendo pedissequamente modelli classici ed affettando una compostezza letteraria; la vivacità dello spirito tedesco riemerge però nelle sue farse.

Intanto il teatro popolare non aveva mancato di svilupparsi e di evolversi: sviluppo purtroppo difficilmente documentabile, perchè esso si fondava o addirittura sull'improvvisazione, o su brogliacci manoscritti che sono andati perduti. Sappiamo però che il suo repertorio aveva accolto molteplici influssi, classici, stranieri, o derivanti dal *Kunstdrama* locale; non mancavano addirittura rappresentazioni di opere di autori latini o francesi, certamente trasformati per adattarli ai gusti propri del pubblico del *Volksdrama*; e senza dubbio quest'ultimo gareggiava col dramma letterario nell'impiego di apparizioni e dell'elemento terribile e mostruoso. Anche l'apparato scenico si andava arricchendo, imitando tecnicamente sia il teatro di corte e di scuola, che l'opera italiana.

Una particolare, per noi specialmente importante derivazione del *Volksdrama* è la cosidetta *Hanswursterei* o arlecchinata, che ne isolava ed esaltava gli aspetti farseschi e grossolanamente critici. Il buffone era

una vecchia istituzione del teatro tedesco, al quale si erano aggiunti e sovrapposti i tratti dei pagliacci delle compagnie venute d'oltre Manica. Nella sua qualità di sciocco e di zoticone, spesso salvato da una innata astuzia contadinesca, ed impiegato a sostenere i più diversi ruoli nelle azioni comiche, Hanswurst aveva fatto il suo ingresso anche nel *Kunstdrama*, introdottovi dalla penna di Christian Weise.

Con le compagnie italiane aveva fatto la sua comparsa in Germania il tradizionale Arlecchino, che, salutato da grande successo, offrì nuovi tratti e nuovi schemi di comportamento e di comicità al suo fratello germanico, che spesso cambiava il suo nome con quello di *Harlekin*.

L'arlecchinata fu forse la più diffusa e la più amata forma di spettacolo del suo tempo; il suo successo di pubblico era ineguagliato, come ineguagliata era la sua capacità di metamorfosi, di adattamento alle condizioni locali, di inserimento polemico nei fatti del giorno e nei dissidi fondamentali della società che la nutriva ed esaltava, facendosi il portavoce di quella parte più semplice della popolazione, di cui era l'incontrastata beniamina.

Al tempo stesso, il *Volksdrama* non disdegnava di proporsi scopi artistici più raffinati in campo comico; è questo forse il segreto di quel moderato ma sicuro successo, anche editoriale, di Molière in Germania, a partire sopratutto dal 1670, anno in cui comparve la prima traduzione tedesca di alcune commedie del sommo genio comico francese. Invero la diffusione di Molière riposava piuttosto sull'appoggio dei teatri di corte; appoggio che però doveva tosto venire a mancare, lasciando libera la via all'influenza italiana, che veniva sempre più conquistando il pubblico tedesco con le sue felici arlecchinate; genere comico certo meno nobile, ma senza dubbio più adatto alle condizioni culturali della Germania del tempo.

Abbiamo con ciò stabilito esattamente il quadro ambientale da cui prende le mosse la personalità di Reuter commediografo. Il *Volksdrama* infatti è l'*humus* da cui si nutre il teatro reuteriano, che non disdegna talora di assumere la forma più popolareggiante del *Volksdrama*, l'arlecchinata. Il *Volksdrama*, in generale, deve essere visto nella controluce del *Kunstdrama*, poichè molti caratteri del primo si spiegano come una polemica spesso parodistica nei confronti del secondo. Che questo ultimo atteggiamento sia implicito in Reuter è indubbio; ma è estremamente probabile che il nostro autore ne fosse in generale inconsapevole, in quanto che questa particolare forma polemica era così radicata nella tradizione del *Volksdrama* — tradizione ricca di tanti altri elementi esorbitanti da questo particolare aspetto — che i suoi cultori potevano assumerla passivamente senza il conscio impegno personale di proporsi un bersaglio letterario.

Capitolo III.

LA « DONNA ONORATA »

Le condizioni locali della Sassonia non facevano che rispecchiare quella situazione generale della Germania che abbiamo descritto nel precedente capitolo. La corte di Dresda era fortemente francofila, ma si trattava di una posa, di un vezzo culturale piuttosto che di una inclinazione veritiera e di un impregnamento genuino; e Lipsia non faceva che seguire la capitale in questa moda mondana.

Si trattava sopratutto del rinnegamento dei costumi locali, di un ostentato disprezzo per le tradizioni popolari, e di una imitazione sforzata del comportamento galante ed eletto della società francese del tempo, da parte della nobiltà e della più alta intellettualità sassone; come sempre in simili circostanze, gli emuli facevano di tutto per superare il modello, esagerandone gli aspetti più vistosi e superficiali: maniere sdolcinate, ostentata raffinatezza, gallofilia illimitata, che però non costituivano che un fragile involucro da cui traspariva ad ogni momento una rozzezza di costumi, che solo una educazione protratta per diverse generazioni avrebbe potuto riformare. A ciò si accompagnava una mania di grandezza e di dissipazione, cui le limitate risorse locali non potevano dar molto vento, e che rispondeva quindi costantemente ad un rovescio di medaglia di meschinità e di rapacità non meno appariscenti di ciò che avrebbe dovuto appunto farle dimenticare.

I borghesi di Lipsia non facevano, sopratutto nei loro strati più alti, che cercar di imitare simili affettazioni nobiliari, portandone all'estremo il lato caricaturale, e offrendo materia di dileggio e di spasso sia al popolino, sia a quella parte transitoria della popolazione della città, che era costituita dagli studenti della locale Università: sempre pronti, come i loro colleghi di tutti i tempi, a rilevare con prontezza i punti deboli dell'ambiente in cui vanno dischiudendosi alla vita, e a bollarli a fuoco con lo spietato idealismo della prima gioventù.

Una sede ideale per una simile critica dei costumi era, naturalmente, il teatro, alla cui attività la gioventù accademica prendeva parte con diletto ed entusiasmo. Commedie latine e tedesche si rappresentavano già da un pezzo nei tre teatri locali, due dei quali studenteschi; i professori dell'Università si tenevano invero a distanza da tali attività, tutti chiusi com'erano, per tradizione locale, nel sapere puramente scolastico; ma le corporazioni studentesche vi trovavano grande campo per dispiegare una attività ricreativa ed educativa al tempo stesso, e contribuivano spesso al repertorio con produzioni proprie, entrando talvolta in competizione

con le rappresentazioni importate da compagnie di attori professionali di passaggio da Lipsia.

Nulla c'è rimasto di questa produzione degli studenti di Lipsia, salvo una commedia del nostro Christian Reuter; commedia che, con tutta probabilità, non sarebbe nata, se un fortuito avvenimento della vita del nostro autore non lo avesse spinto a tentare la sorte delle scene.

Se mai si cercò nella vita di un autore una situazione reale, un'esperienza vissuta che gli abbia fornito un valido motivo per scrivere — quella che i critici del tempo romantico chiamavano una fonte d'ispirazione — le avventure, o meglio le disavventure del Reuter con la sua padrona di casa, la vedova Rosina Müller, ne offrono il tipo ideale: comico il pretesto effettivo, comica l'opera che ne nasce. Non che vogliamo concludere alla genesi della vocazione satirica del Reuter in base a questo fatto fortuito: sappiamo troppo bene che una situazione è comica solo se si riesce a trovarla tale, e che a ciò il nostro studente doveva essere stato ben predisposto; ma il valore provocatorio di questa occasione è indiscutibile.

In breve, la signora Müller ed il suo pensionante non andavano affatto d'accordo, e possiamo supporre che la prima, come molte affittacamere delle città universatarie, non si facesse scrupoli di sfruttare e di maltrattare il povero studente; il quale concepì una diabolica vendetta, con quello spirito di esagerata rivalsa e quello spietato amore del malefico spettacolare proprio di molti giovani alle prime armi. Ecco l'idea di Reuter: trascinare sulla scena la sua persecutrice, denunziarne i vizii in una grossolana caricatura, esporla al ludibrio pubblico ed umiliarla a dovere. Nell'estate del 1695 egli si metteva all'opera, e dalla sua penna usciva *L'Honnête Femme oder die Ehrliche Frau zu Plissine, in Einem Lustspiele vorgestellet und aus dem Frantzöischen* (sic) *übersetzet von Hylario.*

Il titolo stesso è una presa in giro, se si pensa al contenuto dell'opera. Contenuto che non è certo di prima mano: Reuter si ispira qui direttamente alle *Précieuses Ridicules* di Molière, poco prima apparse in traduzione tedesca, da cui trae l'intreccio e numerosi particolari: prassi molto usata in quei tempi, e non solo in quelli. In effetti, solo il terzo atto della « Donna Onorata » corrisponde esattamente all'atto unico delle « Précieuses ». I primi due atti risultano da una accozzaglia di materiale, in cui si rivela appunto il difetto fondamentale dell'opera di Reuter, la debolezza nella costruzione; ivi si ammucchiano eventi estrinseci, o mutuati alla tradizione teatrale più ovvia, in un tentativo di preparazione della azione comica vera e propria, preparazione che, nel suo disordine strutturale e nella gratuità delle sue motivazioni, vale sopratutto a creare un'atmosfera e ad introdurre psicologicamente, ma non certo logicamente, a quanto seguirà.

Il contenuto è, in breve, il seguente.

Nel primo atto troviamo Schlampampe, ostessa di Plissine, indignata per le esigenze delle figlie che pretendono nuovi vestiti. Queste entrano tosto in scena, cominciando a litigare tra loro. Schlampampe se la prende poi con i due studenti che abitano nella sua locanda, e decide di espellerli. Quindi Cleante, studente di Marburgo, viene a trovare i due colleghi che abitano presso Schlampampe, e che gli raccontano le vessazioni subite. Giunge infine la notizia che Schelmuffsky è stato catturato dai pirati.

Nel secondo atto, Cleante sviluppa con successo un piccolo intrigo amoroso con una delle due ragazze. Intanto i due studenti sono stati cacciati da Schlampampe, e progettano di vendicarsi. Entra in scena Schelmuffsky, che narra le sue avventure.

Il terzo atto è quello mutuato alle « Précieuses » di Molière. I due studenti hanno assoldato due garzoni ciambellai, che, travestiti da nobili, si presentano a Schlampampe e alle figlie, che li accolgono coi più grandi onori, e chiamano dei musicanti per far festa. Allorchè questa ha raggiunto il suo punto culminante, entrano in scena gli studenti, che svelano la vera identità dei due pretesi nobili, e lasciano Schlampampe e la sua famiglia immersi nella costernazione e nella vergogna.

Da Molière discendono ancora senza dubbio dei particolari precisi, come il parallelismo della scena in cui i musicanti, scoperto che i pretesi nobili Lepsch e Fleck non sono che dei lacchè, cercano affannosamente di essere pagati, e vi riescono solo dopo che gli interessati hanno menato per quanto è possibile il can per l'aia, con una analoga scena delle « Précieuses ».

Accanto all'influsso di Molière, sono naturalmente presenti tracce di numerose altre tradizioni. Anzitutto, è chiara la parentela col teatro del Weise; forse non tanto nel tono realistico della commedia, comune alla generalità del teatro tedesco del tempo, quanto in certe particolarità tecniche, come per esempio il fatto che, all'inizio e alla fine della commedia, che è in prosa, Reuter pone, a guisa d'introduzione e di commiato, dei brani in versi.

Nè mancano, naturalmente, influssi del *Volksdrama*: anzi, è appunto dal teatro popolare che emerge quel carattere generale della « Donna Onorata », per cui la finezza di Molière è sostituita da un clima farsesco, che esagera e deforma i tratti, e non rifugge da grossolani espedienti verbali. In questo si sente forse più che mai la traccia dell'ispirazione effettiva dell'opera, che spinge Reuter a sviluppare il proprio talento vendicativo, ed a servirsi perciò dei mezzi più brutali che la tradizione locale poteva offrirgli.

È questo senza dubbio uno dei tratti fondamentali della commedia, sul quale è necessario porre l'accento, se non si vuol perdere il sapore particolare di questo lavoro teatrale, al di là di quanto i modelli letterari

avessero potuto fornire al suo autore; tratto che metteremo pienamente in luce solo studiando i caratteri particolari dei personaggi, nei quali poi si trova quanto di durevole e di valido ancora l'opera del Reuter può offrire.

Ma dal *Volksdrama* derivano anche elementi più precisi, quali ad esempio il personaggio di Lause, che altri non è che il corriere postale della vecchia Germania, elevato dalla tradizione locale al tipo caratteristico del messaggero sciocco, chiacchierone, scanzonato e furfantesco.

Inoltre, come è da aspettarsi, non manca traccia dei famosi canti studenteschi tedeschi: nella « Donna Onorata » se ne trovano due, uno dei quali ripreso di peso dalla tradizione locale, nella quale è stata più tardi stabilita la sua preesistenza.

Più dubbii, per la loro stessa genericità, sono gli influssi della poesia satirica locale, che certo non doveva risparmiare quegli stessi bersagli che il Reuter si sceglie, spinto, è vero, da una molto specifica situazione personale, ma da una situazione che, come i personaggi che vi erano implicati, non doveva essere che troppo comune nella Lipsia, anzi nella Germania del suo tempo: il che solo può spiegare il successo della commedia reuteriana.

La « Donna Onorata » è, nell'intenzione del suo autore, una commedia d'intreccio; e l'intreccio consiste nel tiro giocato da due bricconi alle figlie della madre nobile che dà il titolo alla commedia. Ma, come abbiamo detto, sia la poca originalità dell'intrigo, sia i gravi difetti strutturali che lo viziano, per quanto esso si distanzia dal prototipo di Molière, non fanno certo risiedere in questo elemento l'interesse principale dell'opera del Reuter.

La quale è piuttosto, tenendo conto dei suoi meriti reali, una commedia di carattere. E in questo Christian Reuter riesce forse al di là delle proprie intenzioni, poichè è capace di trascendere il bersaglio reale della sua polemica, la famiglia Müller, e trasformare i suoi personaggi da individui (nel senso più povero di questa parola) in tipi, senza per altro, come vedremo, disperdere e vanificare il proprio velenoso proposito vendicativo rendendoli irriconoscibili; e senza far cadere simili tipi in una astratta, banale generalità.

La struttura dei caratteri reuteriani rispecchia fedelmente l'intonazione fondamentale dell'opera: la satira contro la borghesia sassone, che ancora sa del rocco e del macigno, e che pure pretende di imitare i modi e i fasti del bel mondo, lasciando ad ogni istante trasparire sotto le intenzioni di raffinatezza la rozzezza nativa: appunto da questo contrasto prende origine il principale fattore di *vis comica* della commedia.

Questa è costruita attorno alla figura centrale della « Donna Onorata », Frau Schlampampe (= crapulona), la cui fondamentale preoccupa-

zione è quella di elevare se stessa e la famiglia al disopra del proprio stato, e di far pompa di decenza e di virtù, quando in effetti basta il minimo inconveniente per far erompere dalla sua bocca le più mostruose grossolanità ed insolenze, e quando tutto il suo comportamento reale è improntato alla più sfrenata immoralità. A questo mostro in gonnella non mancano dei vivi tratti umani, che lo rendono più credibile, e che gli forniscono una motivazione che va oltre la semplice corruzione in sè e per sè che esso mostra talora — ad esempio, la preoccupazione per le figlie, onere e vanto, in cui Schlampampe vede il possibile futuro della famiglia e la elevazione di se stessa in una sfera più aristocratica; anche se questa preoccupazione in generale è del tutto libera da impedimenti morali, e se la brava Schlampampe trova nella *débauche* delle figlie il miglior modo per spingerle sulla via della reputazione e dell'onore. Il che Schlampampe fa con la goffaggine che le è propria, creando uno stridente contrasto tra l'ambizione degli scopi, la bassezza dei mezzi, e la stupidità dell'esecuzione.

Accanto alla buona signora Schlampampe troviamo i suoi quattro rampolli; dei due maschi ci interesseremo tra breve: per ora analizziamo il carattere delle due nobili donzelle, del tutto degne della loro onesta genitrice.

Charlotte e Clarille sono un'esatta traduzione, su piano diverso, della loro onorevole madre. In esse, la vanità sociale è portata al colmo, ed accompagnata da quelle forme di espressione proprie della gioventù. Per esse, la dignità è sopratutto un fatto di eleganza del vestire; le due *demoiselles à la mode* non pensano ad altro che alle fogge più recenti ed all'abbigliamento all'ultimo grido, non senza esagerare in affettazioni scimmiesche i più recenti usi del bel mondo. Ciò che le due donzelle rispettano maggiormente sono, naturalmente, i titoli nobiliari; udirli e perder la testa per esse è la stessa cosa, e appunto su questa loro debolezza si fonda lo stratagemma inventato dagli studenti per burlarsene crudelmente.

Sotto questa mania di grandezza le due fanciulle celano un carattere da vere lavandaie; anzi celare non è l'espressione giusta, perchè esse mettono in mostra questo loro carattere ad ogni passo, di fronte alla più lieve provocazione; esse litigano per futili pretesti tra di loro coprendosi di sanguinosi insulti, e, ogniqualvolta la buona Schlampampe, che con tutti i suoi difetti conosce il valore del denaro, sembra sorda alle loro richieste di vesti ed ornamenti, ed alla loro velleità spendereccia, esse si rivoltano contro la madre, trattandola nella maniera più indegna.

Le care ragazze uniscono alle altre virtù una avidità degna di miglior causa: la promessa di un regalo basta a far sì che esse non neghino alcuno dei loro favori; i quali peraltro esse concedono anche gratis, in mancanza di un più proficuo impiego, per puro amore dell'arte. Il tutto, condito da

una brillante stupidità, e da sciocchi vezzi e moine, che tosto danno luogo alle più incontrollate esplosioni.

I due figli di Schlampampe non sono meno degni di nota; non tanto per la parte attiva da loro presa nell'intreccio della commedia, quanto per il fatto che essi preludono a sviluppi futuri ben più famosi. Il figlio maggiore è nientemeno che Schelmuffsky in persona; non già lo Schelmuffsky che incontreremo più tardi, il preteso nobile, modesto e veritiero autobiografo, ma uno Schelmuffsky visto dal di fuori, in tutta la sua effettiva miseria ed assurdità. Egli torna alla casa materna in condizioni miserevoli, straccione, sporco ed affamato, e non perde tempo per mettersi a raccontare strampalate fandonie sui suoi grandi e fortunatissimi viaggi, alla fine dei quali alcuni tristi e disgraziatissimi eventi lo avrebbero ridotto in tale miserevole stato. Egli parla un gergo complicatissimo composto di parole straniere spesso usate a sproposito, poichè ostenta di avere quasi dimenticato la lingua materna, essendo divenuto un grande cosmopolita ed avendo frequentato la miglior società delle nazioni « eleganti ».

Il suo contrappeso, per così dire, nella commedia è l'altro figlio di Schlampampe, il marmocchio Däfftle, un tipo di *enfant gâté* animato da una perfida furbizia e da una cordiale antipatia per il fratello maggiore. Egli trova la più grande gioia nel farsi beffe del grande viaggiatore, ossia del pitocco rincasato, deridendone apertamente le esagerazioni e le assurdità, che non reggono al penetrante sguardo della sua infantile innocenza o, più propriamente, cattiveria.

Presso Frau Schlampampe abitano i due pensionanti, gli studenti Edward e Fidele. In essi Reuter ha ritrattato se stesso ed un suo amico o compagno di sventura, un certo Grell. La loro stessa origine reale impedisce a questi due personaggi di divenire, per così dire, dei caratteri positivi della commedia: il senso del comico di Reuter non giungeva fino ad indurlo a farsi beffe anche di se stesso. I due studenti hanno così una doppia funzione, che è ben diversa da quella dei personaggi già visti. Anzitutto quella di essere gli organizzatori del complotto e della beffa, cioè di mettere in moto la macchina dell'intreccio, a spese della famiglia di Schlampampe; secondariamente, di essere un po' i critici ufficiali dei bersagli polemici del Reuter, in quanto rappresentano, per così dire, il pubblico sulla scena, dileggiando nei loro conversari segreti la famiglia che li ospita, e rilevandone le bassezze.

Le due damigelle, la cui virtù non ha, come vedemmo, un prezzo molto alto, non disdegnano dal concedere ai due studenti i loro favori; ma al tempo stesso si vendicano di questo impiego poco redditizio dei loro talenti, coprendo i due sventurati col loro disprezzo, maltrattandoli a volontà, e spregiando la loro povertà e la loro umile origine.

Un altro studente, Cleander, amico di Edward e Fidele, uno spasimante delle grazie poco platoniche delle due fanciulle, ha una particina secondaria, e serve sopratutto come controfigura per le confidenze dei due giovani, associandosi al loro segreto dispregio della famiglia che li ospita. Più vivi sono il corriere postale, di cui già parlammo, e sopratutto la cuoca di casa, Ursille.

Abbiamo detto che la « Donna Onorata » non è, di fatto, una commedia d'intreccio, o non vale per il suo intreccio; ma, come commedia di carattere, non è un puro ammasso descrittivo di tratti tipici, una semplice sequela di personaggi: in essa si disegnano delle strutture, che accennano ad una forma superiore di organizzazione dell'insieme. Non già che questa forma prenda veramente sostanza ed assuma un'importanza dominante, chè questi principi ordinatori giuocano spesso solamente un ruolo subalterno; ma ciò non toglie che essi siano presenti, e che ci mostrino come il talento di Reuter potesse portarlo al di là di quei semplici insiemi caotici che sono spesso le commedie tedesche del tuo tempo.

Ci riferiamo a certi parallelismi e a certi valori di contrasto che abbiamo di fatto già messo in luce descrivendo i personaggi.

La costruzione dei caratteri costituisce, come abbiamo detto, il vero interesse della commedia, ed in essa è da cercarsi il segreto del suo successo. Gli altri elementi della composizione sono infatti assai più scadenti: il dialogo è povero e primitivo, le ripetizioni abbondano, i personaggi ridescrivono prolissamente le scene a cui si è assistito direttamente, la lingua è povera e trascurata, anche se questo è certo un effetto voluto; l'azione è scarna e disordinata, i particolari rischiano spesso di soffocare le linee maestre.

Non è certo il caso di paragonare Reuter col suo grande maestro Molière; in quest'ultimo risuona l'*animus* critico di una società intera, mentre Reuter è ristretto ad un angolo visuale obbligato: tutto è visto sulla prospettiva delle vittime-eroi, dei due studenti vendicativi; e questo è certamente in parte determinato dalla precisa intenzione polemica dell'autore, in parte anche da un respiro molto più limitato di quello dell'autore delle « Précieuses ».

Più favorevolmente per Reuter si imposta il paragone col Weise; se in Weise l'intreccio era ancora fondamentale, la psicologia dei personaggi di Reuter, molto più elevata e più sottile, prevale sul fattore intreccio e fa risuonare una nuova nota nel teatro tedesco.

Come abbiamo detto, la « Donna Onorata » riscosse un notevole successo. Evidentemente, il motivo satirico ivi contenuto veniva sentito dai borghesi di Lipsia come qualche cosa non solo di attuale, ma di molto indovinato ed adatto a bollare il *mal du siècle*, la mania di signorilità ed

annobilimento: a Lipsia dovevano esserci molte signore Schlampampe e molte fanciulle non troppo dissimili dalle di lei figliuole.

Malgrado questa reale universalità dell'effetto, e tutta la pena datasi dal Reuter per far passare la commedia per tradotta dal francese, la famiglia Müller fu chiaramente individuata dall'opinione pubblica come pretesto dell'opera del Reuter, e ne seguì una querela contro il povero studente, che fu tosto mandato a riflettere in gattabuia sulla propria vocazione letteraria.

Il risultato di tali riflessioni non si fece attendere: la disavventura non aveva fatto che stimolare un ulteriore desiderio di vendetta nel giovine, che, forte anche del successo avuto, stese, ancora rinchiuso in prigione, una degna continuazione del suo primo lavoro.

Capitolo IV.

« LA MORTE DI SCHLAMPAMPE »

Nacque così la seconda commedia del Reuter, *La Maladie et la Mort de l'honnète Femme. Das ist: der ehrlichen Frau Schlampampe Krankheit und Tod. In einem Lust- und Trauer-Spiele vorgestellet und Aus dem Frantzösischen in das Teutsche übergesetzt von Schelmuffsky Reisse-Gefährten. Gedruckt in diesem* 1696 *Jahr.*

Se l'autore aveva tenuto presente gli indubbi vantaggi di scrivere un'opera che costituisse il « proseguimento » di un'altra già bene accolta dal pubblico, egli doveva anche rendersi conto dei problemi che una simile situazione propone: si tratta infatti di cercare una solida continuità con l'opera precedente, per sfruttare la simpatia popolare per quest'ultima, ma dando intanto alla commedia possibilmente un contenuto nuovo, atto a suscitare nuovo interesse.

Infatti, « La morte di Schlampampe » (come, per brevità, intitoleremo la seconda commedia reuteriana) presenta dei caratteri generali abbastanza diversi dalla « Donna Onorata », che si combinano con la continuità fondamentale dell'ispirazione e delle persone.

Si trattava anzitutto di rimettere in valore i vecchi personaggi nella loro ormai tradizionale fisionomia, ma insieme di introdurre qualche nuovo carattere atto a rinfrescare il repertorio. Due possibilità, in questo senso, si presentavano ovviamente al Reuter: la prima, consistente nel far comparire qualche nuovo personaggio fondamentale; la seconda, nell'ampliare e rinnovare lo stuolo dei personaggi secondari.

L'autore ha scelto la seconda di queste vie: la ragione di tale scelta ci pare ovvia. Infatti, l'introduzione di una nuova figura di fondamentale

importanza nell'ambiente preesistente avrebbe potuto giustificarsi solo attraverso una funzione essenziale di tale figura nell'intreccio della nuova commedia; ora, come sappiamo, il punto debole del Reuter autore teatrale sta appunto nell'intreccio, ossia nella sua incapacità a immaginare un'azione originale e solidamente costruita; nè gli sarebbe stato facile mutuare dal teatro preesistente un nuovo intrigo che si adattasse a pennello anche ai caratteri precostituiti dei vecchi personaggi.

Così, Reuter preferisce rinnovare il repertorio delle piccole parti, compito, anche questo, non facile; a questo problema si ricollega probabilmente il cresciuto influsso sulla nuova commedia del *Volksdrama* nella sua forma più popolare, l'arlecchinata: il miglior modo per animare e rinfrescare certe particine è parso al Reuter quello di attingere a piene mani dai lazzi ed espedienti buffoneschi della antica tradizione della *Hanswursterei*. Ora, Reuter non si è, a questo scopo, rivolto solo alla tradizione più corrente, ma ha cercato di sfruttare qualche versione annobilita dell'Arlecchino o del buffone, sia locale che straniera. Così, ha fatto ricorso a tratti di alcuni personaggi minori di Christian Weise, e ha persino sfruttato una trasformazione locale dell'*Aminta* del Tasso, apparsa in una raccolta del 1630, *Liebeskampft oder ander Theil der engelischen Komedien und Tragedien*...

Del pari, si è rivolto al Molière di « Georges Dandin » e del « Bourgeois Gentilhomme » per i personaggi del Medico, del Notaio, del Precettore, e per qualche altro elemento: qui, al contrario, è il teatro letterario che lo aiuta.

Abbiamo detto che il carattere dei personaggi fondamentali non è mutato: ma essi giuocano, di fatto, in una situazione diversa. In effetti, la commedia non è a lieto fine, e porta persino il *Nebentitel* di tragedia. La tragicità, ovviamente, è una tragicità da burla; si potrebbe definirla, applicandole un termine dei nostri tempi, dell'*humour noir*. Non si tratta, invero, di un espediente inusitato nel teatro comico: basti pensare all'impiego dello pseudo-spettrale e del pseudo-funereo nella nostra commedia dell'arte, o all'intreccio del « Don Juan », ove anzi, ad un dato punto, il tragico da burla si trasforma in tragedia vera, dando luogo ad un genere ibrido poco impiegato in Francia, e la cui presenza in Molière si spiega attraverso l'origine spagnola dell'intreccio.

Comunque, in una situazione pseudo-tragica, Reuter deve sfruttare e sviluppare altre caratteristiche dei personaggi, anzitutto di Schlampampe, la illustre vittima, che sfodera qui il proprio lato mesto e querimonioso, toccando tutti i toni dell'elegia e della geremiade. Analogamente, le due figlie della brava vedova portano all'estremo le loro note virtù: l'inizio dell'azione drammatica è segnata dalla loro partenza per un viaggio destinato addirittura all'acquisto di titoli nobiliari. Così, portando all'assurdo

i caratteri acquisiti, e traducendoli in una azione conseguente, esse danno il via ai tristi eventi che ormai incombono; ma per il resto, esse sono sempre le stesse, ora ad ora sdolcinate e volgari, manierate e rissose.

Anche la funzione degli studenti è cambiata: essi non hanno più alcuna parte attiva all'intreccio, e non valgono che per la forza del contrasto dei loro modi con quelli dei personaggi principali, e per il compito di rappresentanti dell'opinione pubblica già svolto nella prima commedia. Le loro personalità, già scarsamente individuate nella « Donna Onorata », sono ulteriormente impallidite.

Quanto all'azione, di un intreccio vero e proprio, qui, non si può più parlare. In questo senso la seconda commedia è forse più libera da modelli, ma ancor più debolmente costruita della prima.

Se vogliamo invece considerare la struttura più generale, lo *Aufbau* dell'opera, restiamo piacevolmente sorpresi: qui Reuter ha fatto dei sensibili progressi. L'azione ha uno sviluppo lineare, logico, relativamente unitario, e risulta da una serie di effetti ben dosati.

L'animato inizio ha luogo sotto il segno di una doppia partenza: la prima quella delle due figlie di Schlampampe, che abbiamo già menzionato; la seconda, parallela, quella del grande viaggiatore Schelmuffsky, che parte solennemente per la Francia, alla ricerca di fortunate e famose avventure. Si crea così l'atmosfera dell'abbandono e dell'attesa: dell'attesa da parte di Schlampampe, sopratutto sollecita della sorte delle due intraprendenti figlie. Essa trova così già ampio motivo di afflizione, introducendo ai toni foschi del dramma.

Il secondo atto reca le prime catastrofi parziali: sia le due figlie, sia Schelmuffsky, ritornano senza avere raggiunto i loro scopi; il tema della delusione e del fallimento non potrebbe essere più chiaramente impostato. Come risultato, la martoriata Schlampampe, delusa nelle più sante aspirazioni materne, cade ammalata, e si dispone al trapasso. Il trapasso avviene quindi, animato da diverse variazioni, e la commedia si chiude col funerale dell'eroina, sulla bara della quale il Precettore recita una orazione funebre.

Il dramma farsesco non è quindi concluso dalla catastrofe principale, ma questa è seguita da una scena d'insieme finale; dobbiamo riconoscere qui l'applicazione di una formula che compare in molte tragedie « serie » del tempo, e che è usuale anche in Shakespeare: l'azione non si chiude con la fine del personaggio, o dei personaggi principali, ma, dopo questa, delle figure minori concludono particolari secondari dell'azione, o almeno recitano un più o meno breve commento sull'accaduto a guisa di commiato, quasi a incorniciare e distanziare con un finale moraleggiante o narrativo gli eventi che hanno preceduto, che guadagnano, attraverso questo *Nachklang*, nella direzione del solenne e del favoloso (ma perdono, secondo l'opinione dei drammaturghi romantici, che respinge-

ranno simile soluzione, di immediatezza e di efficacia). A questa clausola finale dunque Reuter si richiama, facendone la parodia.

L'azione della « Morte di Schlampampe », come abbiamo visto, è semplice e lineare: il dramma non risulta da vere e proprie complicazioni create dai personaggi, il cui unico delitto è l'insipienza.

Ci avviciniamo insomma — e valga questo accostamento nello spirito stesso del Reuter, cioè in senso umoristico — a quello che più tardi, per i romantici, sarà il *Schicksaldrama*: è un tristissimo destino, più che un complotto di malvagi, che porta la matrona Schlampampe alla sua lacrimevole fine.

Con tutto ciò, la « Morte di Schlampampe » non manca di vivacità e di dinamismo, anche se talora si perde in estrinseci episodi secondari, e se di fatto una vera e propria unità drammatica manca; è rispettata però l'unità di tempo, ed in questi particolari tecnici la seconda commedia è nettamente superiore alla prima. Viceversa, vengono impiegati alcuni espedienti a buon mercato, quali ad esempio il far nascondere un personaggio sulla scena per spiare inosservato gli altri, ecc. Il dialogo è meglio dosato e più nervoso ed efficace, ma non sono assenti le ripetizioni (personaggi che riferiscono azioni a cui si è già assistito sulle scene) che già appesantivano la « Donna Onorata ». Come in quest'ultima, e secondo il canone di Weise, la commedia, che è in prosa, si conclude in alessandrini.

***

Al ciclo di Schlampampe si ricollega un'altra opera minore del Reuter, un componimento di genere ibrido, intitolato: *Letztes Denck- und Ehren-Mahl der weyland gewesenen Ehrlichen Frau Schlampampe. In einer Gedächtniss-Sermone auffgerichtet von Herrn Gergen. Uf Special-Befehl der Seelig-Verstorbenen gedruckt im Jahre* 1697.

L'opera è destinata all'intrattenimento semiufficiale di una allegra società; pare anzi che si tratti addirittura di un componimento di occasione, composto per il sollazzo di uno sposalizio di campagna.

L'origine teatrale del genere è abbastanza chiara, non tanto per il rapporto evidente con la commedia del Reuter, quanto per il fatto che è opera, in un certo senso, da « rappresentarsi », da parte di un dicitore fiancheggiato da un coro, forse affidato ai talenti degli stessi invitati alla festa. Abbiamo infatti una « orazione funebre » in due parti, precedute e seguite da canti. Ciò farebbe pensare che si tratti di una specie di « teatro semplificato » per gli usi di una modesta società privata. Se questo è, con tutta probabilità, l'origine della struttura effettiva dell'opera, l'intento satirico della medesima accenna chiaramente alla parodia di cerimonie religiose protestanti: canti della comunità, e sermone. Del resto, anche

la struttura metrica di alcuni cori fa pensare a qualche illustre esempio di *geistliche Lieder*. Reuter prosegue la satira della borghesia del suo tempo attaccandone le più solenni istituzioni.

Invero, l' « Orazione funebre di Schlampampe » oltrepassa di gran lunga in grossolanità e sconcezza le altre opere del nostro autore; si tratta di una serie di paragoni bassamente insultanti, di un catalogo dei vizi più ripugnanti attribuiti alla beata defunta, ed accompagnati dal racconto circonstanziato di molte di lei prodezze. La distribuzione della concione può far pensare anche ad una parodia dei discorsi d'occasione, in auge in quel tempo, molti dei quali il Reuter aveva dovuto sorbirsi nella sua qualità di studente, durante le cerimonie ufficiali della Università.

Il carattere semi-privato dell'opera, non destinata ad essere rappresentata in teatro, può spiegare forse il fatto che l'autore qui abbia oltrepassato ogni limite di ritegno e di decenza, crogiolandosi negli espedienti verbali e nel frasario più volgari. Non già che l'opera manchi di *vis comica* e di qualche scherzo bene azzeccato; chè anzi, in questo senso, il Reuter, dando piena stura alla parte meno nobile dei suoi talenti, può combattere senza esclusione di colpi quegli aspetti della vita del suo tempo contro cui sentiva una così viva animosità, e riesce quindi ad oltrepassare in pregnanza e vivacità le due commedie del ciclo di Schlampampe.

L'orazione è, a quanto l'autore pretende, recitata da Gerge, il precettore del piccolo Däfftle, lo stesso che comparve nella scena finale della « Morte di Schlampampe », per spacciare la prima edizione della orazione funebre: questa infatti non vuol essere nel suo nucleo che un rifacimento del finale della seconda commedia, finale invero che non è che un pallidissimo annuncio della rielaborazione futura, essendo uno dei tratti più deboli della commedia stessa.

Non è escluso che Reuter, resosi conto della insufficienza dell'orazione finale della « Morte di Schlampampe », fosse poi accompagnato dalla sensazione, propria di molti autori in simili circostanze, di avere contratto un debito verso se stesso, e cercasse di riparare alla prima occasione rifacendo a fondo quel pezzo, anzi elevandolo a vita propria.

La Schlampampe che ci viene presentata qui non è la Schlampampe viva, che si vide sulla scena delle due commedie; è una Schlampampe raccontata, e raccontata senza veli, tanto da trasformarne la già truculenta figura in un vero mostro, in una specie d'orchessa tale da far impallidire qualche famoso personaggio di Alfred Jarry. Si tratta di una meticolosa, per quanto vivace descrizione di immoralità, di bassezze, di ipocrisie e di vizi senza limiti, conditi da una inveterata pratica di sporcizia realisticamente rappresentata. Un vero « catalogo delle navi » dell'indecenza, che testimonia se non altro in chi ha saputo redigerlo di una fantasia assai notevole.

La stessa grossolanità dell'insieme conferisce una certa spontaneità spigliata a questo vero e proprio classico della sconcezza, che un Lautréamont avrebbe forse salutato con quel rispetto che i raffinati cultori di un genere hanno per i loro rudimentali ma pur volonterosi precursori. Basterebbe poi sostituire alla smania raffinata della corruzione decadente una certa inclinazione all'assurdo attraverso il primitivo, quale appunto quella che porta frutti così vigorosi in Jarry, per rimettere l'eroina di Christian Reuter alla moda dei nostri tempi, e farla rivivere in modo non tanto diverso da quello inteso dal suo creatore.

Capitolo V.

OPERA E OPERETTA

Fra teatro di prosa ed opera lirica sussisteva al tempo di Christian Reuter un distacco assai meno marcato di quello che non vi sia oggi. Non vi è dunque da stupirsi che il nostro autore abbia tentato anche la fortuna della scena lirica, sia con un componimento autonomo, che con una specie di riedizione musicale del ciclo di « Schlampampe ». Quest'ultima è intesa come una vera e propria opera; il primo è una arlecchinata, un genere ibrido simile alla nostra operetta, del quale sarà dunque bene ricordare brevemente la storia, assieme a quella dell'opera nel '600 tedesco, per inquadrare più esattamente questo aspetto della attività dello studente di Lipsia.

Nella Germania del tempo la rappresentazione musicale fiorì sotto tre forme diverse: come opera italiana, come *Masks* o mascherate musicali inglese, come *Singspiel* e poi opera locale.

Il veicolo principale della diffusione dell'opera italiana fu la monarchia absburgica, alla quale seguirono le altre corti tedesche alleate e recettive della influenza del sud. Cattolicesimo e civiltà latina erano strettamente uniti nella politica culturale della corte di Vienna; e disdegnandosi spesso per evidenti ragioni politiche l'influenza francese, il campo era aperto per le simpatie italiane e spagnuole. La vicinanza dell'Italia ed alcune ragioni personali decisero poi Leopoldo I a preferire decisamente la cultura italiana.

Già sotto il regno di Ferdinando III, intorno alla metà del secolo, si rappresentavano alla corte di Vienna intermezzi e balletti musicali di autori italiani che ebbero però solo un limitato successo.

La corte di Vienna rinnovò però dopo poco i tentativi sotto il patronato di Leopoldo I. Nel 1667 fu rappresentata a Vienna una immensa allegoria operistica, « La Monarchia latina trionfante », di Draghi, elabo-

rata appositamente a celebrazione della corte austriaca; seguì l'anno dopo « Il pomo d'oro », di non minore importanza. Sanchez e Ziani videro le loro opere accolte con successo nella capitale dell'impero; ad essi si associò un librettista di grande talento, il conte Niccolò Minato, che operò una sintesi riuscitissima tra la commedia dell'arte e l'opera, introducendo in quest'ultima Arlecchino e le altre maschere, e creando un genere misto che, se per qualche rispetto prelude all'opera buffa, d'altro canto ha molti punti in comune con le *Masks* inglesi, rinuncia spesso ad ogni contenuto « serio », e si identifica piuttosto con quel *Singspiel* tedesco, di cui si rintracceranno poi elementi anche presso Mozart, nella *Entführung aus dem Serail*. Minato impiega un apparato scenico elaboratissimo e pomposo, i deus ex machina e gli altri divertimenti tecnici sono suoi mezzi usuali, il mitologico, il favoloso, il magico si fondono con preludi e balletti in una inaudita ricchezza di fantasia, di costumi e di varietà di scene, in cui molto spesso il significato unitario della composizione viene sommerso. Le opere sono in generale dedicate alla glorificazione della monarchia absburgica: un tratto fondamentale del teatro viennese è dato dalla sua stretta dipendenza finanziaria, e quindi anche culturale, della corte; il pubblico vi giuoca un ruolo di gran lunga inferiore a quello che esso giocava nel contempo in Francia.

L'opera di Vienna riuscì dunque, malgrado, o meglio in virtù della sua forte ricettività dello spirito veneziano, a elaborare uno stile tipico ed individuato, che lascerà le maggiori tracce nella storia della musica e del teatro. Tra l'altro, e a differenza che in Francia, il balletto vi era praticamente sparito come genere indipendente, essendo relegato al ruolo di intermezzo o variazione di una più vasta rappresentazione d'insieme; ma esso si arricchiva di una quantità di personaggi diversi, oltre quelli tradizionali mitologici, quali le maschere italiane, buffoni, creature animalesche e mostruose, personificazioni di elementi naturali, ecc.

Lo stile dell'opera viennese si diffuse attraverso le vie tradizionali dell'influsso della corte absburgica: anzitutto nella direzione est-ovest (Salisburgo, Monaco, Stoccarda), inoltre nella direzione dal sud al nord (Praga, Dresda). Su quest'ultima direttiva essa doveva incontrarsi con una tradizione diversa, quella della cosidetta « opera tedesca ».

Anche altre corti ed altri ambienti della Germania si interessavano già da tempo al nuovo genere. Anzi, la primissima opera rappresentata in Germania è una rielaborazione della famosa *Dafne* di Rinuccini (si tratta dunque di un'influenza dell'antica scuola fiorentina), nella quale si incontrano due tra i più grandi nomi della Germania barocca, Martin Opitz per il libretto, e Heinrich Schütz per la musica. L'opera fu data già nel 1627 al castello di Hortenfels (Torgau), per festeggiare le nozze

di una principessa sassone col Langravio di Hessen-Darmstadt. Più tardi, in occasione di nuovo di nozze principesche, Andreas Gryphius presentò una rielaborazione da Quinault, sotto il titolo *Das verliebte Gespenst*, come intermezzo scenico cantato; si tratta di una delle poche influenze francesi sull'opera tedesca del '600.

Sotto lo stimolo dello spirito viennese, anche Monaco divenne un grande centro operistico. Già el 1653 vi fu rappresentata « L'arpa festante » di Maccioni, poi vi si videro opere di Zambonini: verso il '60 fu costruito un teatro dell'opera, la cui direzione fu affidata ad un allievo di Carissimi, Johann Kaspar Kerll, le cui opere si rappresentarono con successo tra il '57 e il '72. Seguirono Agostino Steffani e Pietro Torri, entrambi autori fecondi ed applauditi: l'influenza italiana è, si può dire, esclusivamente dominante. A Dresda, l'opera italiana fu introdotta nel 1662 con « Paride » del Buontempi; Pallavicini e Strungk si susseguirono nella direzione dell'opera, anch'essa strettamente legata ai modelli italiani e viennesi. A Dresda si sviluppò particolarmente il balletto, anche indipendentemente dall'opera, sotto l'influenza di Oswald Harms.

Quelle di Monaco e di Dresda sono, come quella di Vienna, sopratutto, anzi quasi esclusivamente opere di corte. Questo fattore è determinante per comprenderne lo spirito ed il gusto, per spiegarne sopratutto l'indirizzo italianeggiante, rispondente, in musica, ai gusti di quella *élite* nobiliare che, pel teatro di prosa, si rivolgeva invece a Van den Vondel o ai francesi. Le grandi città commerciali, la cui forza sociale portante è invece la nuova borghesia tedesca, si comportano in modo ben diverso: la scissione tra opera italiana e opera tedesca è forse ancora più profonda, e comunque geograficamente molto meglio definita, di quella sussistente tra *Kunst-* o *Schuldrama* e *Volksdrama*; infatti non esiste una *Schuloper* emanata dagli ambienti universitari e colti, che compia la necessaria mediazione tra opera di corte ed opera popolare: la molto maggiore difficoltà tecnica dell'esecuzione e sopratutto l'enorme costo degli impianti e del personale necessario ha impedito alle università ed ai collegi di coltivare questo genere, la cui conciliazione con lo spirito del teatro classico, e con gli intenti pedagogici del *Schuldrama*, era inoltre divenuta, dopo la decadenza dell'esperimento fiorentino, assolutamente impossibile.

Amburgo, Lipsia, Breslavia e Norimberga promossero dunque lo sviluppo di un genere d'opera ben diverso da quella italianeggiante, la cosidetta « opera tedesca », nel suo primo, effimero fiorire. In verità, i grossi commercianti di Amburgo avevano già sin dal 1658 chiamato delle compagnie italiane a dilettare la loro città; ma nel 1678 si impose la decisione di fondare un'opera tedesca, che fu installata in un degno edificio. Si formò presto un vero circolo di librettisti e di compositori, ed ivi apparve anche la prima grande figura di critico operistico tedesco, Johann Mattheson.

Dapprima prevalsero ad Amburgo le composizioni sacre, i cosidetti *Singspiele* quali *Adamo ed Eva*, *Caino e Abele* ecc. Apriamo qui una parentesi per chiarire che fosse il *Singspiel* nel XVII secolo, cosa ben diversa dall'omonimo genere fiorito in Germania nel corso del secolo successivo. Si trattava di un adattamento scenico del vecchio genere dell'oratorio, arricchito di parti drammatiche dialogate; il primo di essi fu rappresentato nel 1644. Il *Singspiel* del XVIII secolo, invece, sarà un genere d'ibrida origine, contenente sia elementi comici dell'opera italianeggiante, sia elementi dell'opera tedesca e del *Volksdrama*, sia un forte apporto della *Ballad opera* inglese, il cui prototipo fu creato dalla celebre *Beggar's Opera* di Gay e Pepush, intesa come parodia del teatro italianeggiante di Händel, allora in voga a Londra.

Vedremo più in là come questa distinzione tra *Singspiel* sacro e profano ci aiuterà ad evitare un errore usuale della critica reuteriana.

Torniamo dunque allo sviluppo dell'opera di Amburgo: ben presto il pubblico si stancò delle rappresentazioni sacre, e si tentò di inaugurare un teatro profano, ispirato piuttosto a Cesti e Lulli, col « Kara Mustapha » (1682), che però fu attaccato dagli ambienti pii della città, e condannato dalla Chiesa e dalle facoltà teologiche di Rostock e Wittemberg. I teologi non condannarono però l'opera profana in blocco; e gli amburghesi poterono ripiegare sulla *Omphale* di Destouches, di argomento mitologico.

Ben presto però riuscì a farsi valere una tendenza ancora più mondana e del tutto popolareggiante, introdotta da Christian Postel, da Berthold Feind e da Hunold. Arlecchino e altre figure del teatro popolare fanno il loro ingresso nell'opera, che si riempie di scene farsesche e grottesche, di grossolani scherzi, ecc., fino a trasformarsi talora in una pura e semplice farsa musicale; si tratta dell'esempio più tipico di quella che si potrebbe chiamare la *deutsche Volksoper*.

Purtroppo, l'influenza dell'opera italiana crebbe verso la fine del secolo, e soppiantò completamente i prodotti locali per alcuni decenni, cioè fino alla seconda fioritura dell'opera tedesca.

Analoga è la storia dell'opera di Lipsia, la città di Christian Reuter. Il teatro dell'opera fu fondato nel 1689 da N. A. Strungk, che si dedicò dapprima a rappresentazioni mitologiche, senza disdegnare la collaborazione di qualche italiano. Ma qui la degenerazione dell'opera in farsa musicale fu ancora più rapida che ad Amburgo, e *Hanswurst* infuriò nel teatro lirico, contribuendo non poco alla sua grande voga: intorno all'anno 1700 per una nuova commedia prodotta a Lipsia, nascevano in media ben 13 opere o rappresentazioni musicali. Si comprende, dato questo stato di cose, come più tardi la collera di Gottsched dovesse fulminare sia il teatro lirico, che il suo associato Arlecchino. Comunque anche a Lipsia l'opera tedesca venne pian piano soppiantata da quella italiana.

Una delle città più intransigenti nella esclusione del teatro italiano fu Norimberga. Ivi furono in voga per un pezzo i *Singspiele* religiosi, nei quali il recitativo fu sostituito da una specie di romanza. Solo nel 1668, dopo la fondazione di un teatro stabile, cominciò ad apparire il repertorio straniero, che finì poi per prevalere.

Anche qualche corte minore fu fedele all'opera tedesca; l'opera dei Kulmbacher a Bayreuth fu quasi intransigentemente tedesca, e fu sostituita definitivamente da quella italiana solo nel 1726; ancora più a lungo sopravvisse lo stile tedesco a Durlach, residenza del Margravio del Baden.

La crisi della prima opera tedesca non fu una crisi tecnico-decorativa, chè in questo rispetto essa nulla aveva da invidiare ai paesi stranieri; nè, tanto meno, una crisi musicale, chè i compositori erano molti, eccellenti ed originali. Si può parlare piuttosto di una crisi librettistica, o meglio, e più in generale, di una crisi culturale.

Infatti l'unico genere tradizionalmente ben radicato in Germania era il *Singspiel* religioso; per il resto ci si doveva rivolgere a rifacimenti o imitazioni del repertorio straniero; il più significativo elemento locale si trova proprio nella degradazione dell'opera a farsa operistica, sotto l'impero del salace, del buffonesco, del grottesco; elemento che, d'altronde, derivava anch'esso largamente dall'influenza straniera, ed era stato in Germania solo reso più grossolano e volgare. Manca dunque la spinta verso un repertorio nazionale, verso uno stile culturale proprio, atto ad ispirare gli artisti e a captare l'interesse del pubblico.

La musica scenica non era però, nella Germania del '600, privilegio esclusivo dell'opera. Se al *Schuldrama* non aveva fatto riscontro una *Schuloper*, questo non vuol dire che dal teatro scolastico fosse del tutto assente la musica. Esso era infatti rallegrato sia da preludi musicali, spesso del tutto indipendenti dal testo dell'opera teatrale eseguita; vi si aggiungevano talora cori, ed anche danze. Si trattava, sopratutto dapprima, di drammi edificanti; se ne conoscono già di derivanti dai primi decenni del secolo.

D'altro canto, il *Volksdrama* non voleva essere da meno; incontriamo dunque anche qui parti musicali o musicate nelle stesse commedie di Reuter incontrammo dei *Lieder* — tanto più accentuate e sviluppate, in quanto le compagnie inglesi avevano naturalmente portato con loro quel tanto dei *Masks* che era passato nel teatro di prosa, creando il genere della *musical comedy*.

***

Christian Reuter pubblicava, unitamente alla « Donna Onorata », due arlecchinate, « Des Harlequins Hochzeit-Schmauss » (« Le nozze di Arlecchino ») e « Des Harlequins Kinderbetterin-Schmauss » (« Arlecchino di-

venta padre »). La prima è parzialmente spuria; infatti se ne ha una edizione del 1693, che però Reuter ha rielaborato e trasformato in parte; la seconda è certamente reuteriana. E però opportuno esaminare attentamente anche la prima, sia in quanto Reuter l'ha più o meno accettata come cosa sua, e ne ha in parte anche fatto cosa sua modificandola; sia in quanto è servita da modello alla seconda.

I due lavoretti, destinati ad essere cantati con accompagnamento musicale alla fine di rappresentazioni teatrali « serie » — con funzione analoga a quella del « Vaudeville » nel teatro francese del secolo scorso — sono stati ostinatamente definiti dalla critica (Bolte, E. Dehmel) come *Singspiele*; ora, sta di fatto che, nel XVII secolo, i *Singspiele* erano piuttosto, come vedemmo, rappresentazioni religiose; solo più tardi, cioè nel corso del XVIII secolo, si ebbe l'ascesa del *Singspiel* profano. Preferiamo quindi attenerci alla denominazione di « operette », che forse si presta meno a confusione.

Come notammo, « Le nozze di Arlecchino » non sono opera reuteriana, o meglio puramente reuteriana. Infatti, se il confronto con l'edizione del 1693, su cui Reuter si basò, ci mostra come nel testo pubblicato dal nostro autore fossero state apportate considerevoli modifiche rispetto al prototipo (alcuni personaggi cambiano di nome, alcune strofe scompaiono, altre vengono aggiunte o trasformate), non possiamo però stabilire con sicurezza se Reuter non conoscesse altre versioni dell'operetta, che oggi siano andate perdute.

Quale oggi le conosciamo, « Le nozze di Arlecchino » si differenziano dal resto della produzione del genere di quel tempo sia per una maggior regolarità, sia perchè vi si introducono due diversi metri, che presuppongono che l'operetta fosse cantata su due diverse arie.

Se questo breve divertimento scenico non deriva completamente dalla penna del Reuter, le sue caratteristiche ci fanno facilmente comprendere come lo studente di Lipsia dovesse sentirselo congeniale ed assumerlo volentieri tra i propri scritti. Esso mostra infatti caratteristiche generali che concordano con la concezione che Reuter aveva del teatro, quale egli lo mostra nel ciclo di Schlampampe. La costruzione è debole, slegata, i personaggi vengono in scena a casaccio, lo sviluppo è disordinato; ma c'è uno sforzo sensibile nella caratterizzazione dei personaggi, questa volta non tipizzati personalmente ma a gruppi: vi si riscontra un significativo contrasto tra il gruppo costituito da Arlecchino, Orsola la sua fidanzata e il padre di questa, che non sono che grossolani contadini, volgari e furfanteschi, ed il gruppo di cui fa parte Lisetta, suo padre ed il suo fidanzato, a cui si può unire qualche figura secondaria, che sembrano appartenere, per il comportamento e pel linguaggio, ad un più elevato strato sociale.

Ciò non toglie che abbondino dappertutto nell'operetta gli scherzi grossolani e le allusioni oscene, indici di un costume di cui testimonianza anche più pronunciata trovammo nel teatro di Reuter, e nell'orazione funebre di Schlampampe.

Non si può parlare, a proposito di questa farsa musicale, di una precisa intenzione polemica; ciò non toglie che vi si possano rintracciare puntate parodistiche nei confronti della poesia barocca tedesca, la cui abbondanza d'immagini e le cui comparazioni azzeccate vengono imitate e trasformate, nelle « Nozze di Arlecchino », in sequele farsesche.

La seconda operetta, « Arlecchino diventa padre », è strettamente connessa con la prima. Vi compaiono quasi gli stessi personaggi e l'azione si richiama a quella precedente, anche se vi si incontrano alcuni particolari divergenti o contradditori: con la libertà che gli è propria, e che è propria della sua epoca, Reuter ha creduto bene di modificare certe situazioni per renderle più adatte all'effetto d'insieme della nuova commedia musicale.

La trama è ancora più debole di quella delle « Nozze di Arlecchino », lo svolgimento ancora più gratuito e più confuso: la debolezza strutturale di Reuter non si smentisce; ma qui viene a mancare anche la sua dote migliore, la capacità di caratterizzazione, e la *vis comica* che ne deriva. L'operetta è senza dubbio inferiore alla precedente, ed ha incontrato anche un minor favore dal punto di vista dell'influsso e delle imitazioni.

Nelle due operette non mancano traccie della cultura letteraria di Reuter; a parte la parodia della poesia barocca, vi si incontrano particolari che testimoniano dell'influenza sia di Molière che di Weise; però, nel complesso, ed ovviamente, questi due scritti sono ciò che, del teatro dello studente di Lipsia, si avvicina di più al *Volksdrama*, di cui si trovano molteplici, precisi influssi: il genere della composizione determinava, evidentemente, la natura dei modelli letterari prescelti, e appunto sopratutto nel *Volksdrama* Reuter poteva trovare un vasto repertorio di situazioni farsesche, di lazzi salaci e di scherzi appropriati all'*animus* delle due operette.

Reuter, però, non si fermava a questi intermezzi farseschi; sua ambizione era di tentare addirittura il genere dell'opera. La grande voga del teatro lirico a Lipsia lo avrà inclinato a profittare della popolarità arrecatagli dalle due commedie per affrontare quel tipo di spettacolo che il pubblico della sua città amava sopra ogni altra cosa. Già nel 1696 sembra che egli pensasse ad una versione operistica della « Donna Onorata », ma solo più tardi apparve *Le Juvenceau Charmant Seigneur Schelmuffsky, Et L'Honnète Femme Schlampampe representée par une Opéra sur le Théatre*

à Hambourg, Oder der Anmuthige Jüngling Schelmuffsky, und die ehrliche Frau Schlampampe, In einer Opera auf dem Hamburgischen Theatro vorgestellt. Hamburg, Gedruckt Im güldnen ABC.

Che l'opera sia stata veramente rappresentata ad Amburgo è molto dubbio. Sta di fatto che essa non figura tra le opere rappresentate in quel periodo nel grande Teatro dell'Opera di quella città, ma è stato supposto che essa avesse potuto essere messa in scena in un teatro minore. Non è del resto impossibile che la pretesa rappresentazione ad Amburgo non sia che una pura millanteria dell'autore o dell'editore (o l'espressione di un loro pio desiderio), volta ad assicurare un maggior successo al libro. Del resto, nulla attesta che l'opera fosse rappresentata neppure a Lipsia; nè ci risulta alcun influsso di essa su produzioni posteriori di tipo analogo. Si tratta dunque di un lavoro mancato, di un vero e proprio insuccesso?

Prima di rispondere a questa domanda esaminiamo brevemente « Il gentil donzello Schelmuffsky ». Il contenuto generale è molto simile a quello della « Donna Onorata », con apporti però sia della « Morte di Schlampampe », che delle due operette farsesche; vi si aggiungono motivi tratti dal romanzo *Schelmuffsky*, apparso anteriormente, poichè, come appare anche dal titolo, il figlio di Schlampampe ha in esso un ruolo assai importante; Reuter non avrà voluto rinunciare, accentuando tale ruolo, a quella parte di interesse che poteva derivare all'opera dal successo del suo romanzo.

Si tratta dunque di una specie di florilegio delle altre opere di Reuter, riunito in un insieme estremamente slegato e caotico; Reuter ha qui dato libero sfogo al suo abituale disordine strutturale, sentendosi a ciò autorizzato dalla consuetudine librettistica del suo tempo: le opere di allora risultavano, infatti, da strane mescolanze di scene talora addirittura incoerenti, riponendosi il valore della composizione sopratutto nel « bel canto », negli artifici scenici, negli intermezzi di danza, ecc.

Di simili consuetudini teatrali Reuter tiene assai ben conto; non mancano, nel « Gentil donzello Schelmuffsky », i balletti, nè le indicazioni volte a stabilire la decorazione e particolari effetti visuali.

È stato anzi supposto — invero senza alcuna prova — che Reuter avesse composto egli stesso la musica per la sua opera. Se la cosa non è impossibile, ce ne manca però ogni conferma; tanto più che, non sapendo se l'opera sia mai stata rappresentata, non siamo neppure sicuri che tale musica sia mai stata scritta. Invero, nell'opera tedesca del '600, l'importanza del libretto era prevalente; i compositori si vedevano attribuito un rango molto inferiore a quello dei librettisti, restavano spesso anonimi, e l'interesse del pubblico era assorbito dalla varietà dello spettacolo, dalla qualità poetica delle singole scene, dalla magnificenza del decoro, dalla bravura dei cantanti, e dalla perizia e fantasia dei ballerini.

L'opera è redatta in una forma di recitativo rimato, cui sono intercalate di tanto in tanto arie in generale molto brevi, in massima parte in versi trocaici. I versi sono per lo più corretti, talora agili ed eleganti. La loro semplicità strutturale fa pensare che anche la progettata veste musicale non dovesse essere molto complessa.

Quanto siamo venuti esponendo ci toglie ogni dubbio circa il fatto, che « Il gentil donzello Schelmuffsky » rientri in quel tipo di opera, detto appunto « opera tedesca »: e che rientri in quella sottospecie di opera tedesca, che si veniva appunto sviluppando verso la fine del secolo, il cui soggetto è realistico, l'ambiente borghese, e il tono farsesco e grossolanamente satirico.

Reuter quindi si muoveva sul piano di quel tentativo, allora abbastanza diffuso, volto a creare, appunto attraverso una specie di realismo e di riferimento a costumi popolari e locali, un repertorio nazionale dell'opera tedesca; tentativo, che, come abbiamo detto, doveva in breve giro di anni considerarsi fallito su scala nazionale.

Che l'opera di Reuter non abbia avuto successo non dipende dunque da una particolare inadeguatezza del suo autore, ma piuttosto da un limite insito nella coscienza creativa del suo ambiente, limite oltre il quale Reuter stesso non ha saputo andare, e che solo un genio di assai maggior levatura avrebbe potuto allora sorpassare.

Abbiamo già detto avanti delle ragioni per le quali il primo tentativo di un'opera nazionale tedesca doveva fallire; approfittiamo di questa occasione per discutere un po' più largamente la questione, per ciò che concerne appunto l'opera farsesca, stavamo per dire la *Volksoper*.

Questa *Volksoper* noi l'abbiamo chiamata « realistica », usando un termine in verità polivalente e molto impreciso, che si può impiegare solo in prima approssimazione per distinguere l'opera farsesca dalle opere mitologiche e storiche. Non vogliamo naturalmente diffonderci qui in una discussione di che sia poi veramente il realismo, discussione che anzitutto ci porterebbe molto lontano dal nostro tema, e che in secondo luogo sarebbe forse metodologicamente assurda, poichè ovviamente un « realismo » in sè esiste tanto poco quanto un « classicismo », un « barocco » o un « illuminismo ». In effetti, di realismi ce ne sono molti, forse tanti quante sono le grandi epoche letterarie e probabilmente anche di più; e il termine deve essere precisato volta a volta, essendo forse meglio evitare una definizione generale che, dovendo coprire cose troppo diverse, potrebbe essere solo o troppo lunga e complicata, o troppo breve e quindi superficiale e vuota.

Senza dubbio, « realismo » vuol dire maggiore aderenza alla realtà, riproduzione artistica fedele di un certo oggetto, ambiente, ecc...; ma tutto dipende poi dalla scelta di questa « realtà », chè altro è il dilettarsi

a riprodur fedelmente l'atmosfera dei salotti, altro quella delle taverne; oltre all'ovvio fatto che di modi « fedeli » di riprodurre un certo oggetto ce ne sono tanti... tanti quanti sono i grandi « realisti ». Realtà psicologica o sociale? Interiore o esteriore? Morale o fisica? Auditiva o visuale? E queste non sono che poche distinzioni iniziali.

Senza dubbio, la *Volksoper* tedesca può chiamarsi « realistica » di contro alle opere del repertorio classico, coi loro *deus ex machina,* allegorie, miti, eroi, tiranni, ecc. ecc. Senza dubbio essa rispondeva al bisogno di portar sulla scena figure della vita di tutti i giorni, e di ricreare sulla scena un ambiente vicino a quello degli spettatori, verso il quale gli spettatori stessi entrassero in un rapporto che non fosse quello che li legava al favoloso, all'edificante, all'eroico del repertorio internazionale; si trattava di interessare più direttamente gli spettatori a quanto avveniva sul palcoscenico, di creare quello che gli psicologi moderni chiamano un *involvment,* cioè di permettere loro di identificarsi più intimamente con le creature viventi nell'opera d'arte, rispecchiando in queste ultime i problemi del tempo con le loro implicazioni concrete.

Ora, se poniamo mente ai mezzi che la *Volksoper* impiega per raggiungere questo scopo, ci accorgiamo anzitutto che il problema di questo accostamento alla « realtà » è risolto sopratutto nel senso di una introduzione nell'opera di motivi « popolari ». « Popolare » è di nuovo un termine dal valore semantico ampio ed assai imprecisato. Nel caso nostro vuol dire due cose.

Anzitutto, significa introduzione nell'opera di motivi cari al teatro popolare: cioè i tipi di caratteri fissi o maschere, se non addirittura i clowns. Ma qui, « popolare » significa solo quel che piace al popolo (di un certo ambiente e di una certa epoca), ed ha col « realismo » assai poco a che fare: è ben vero che Arlecchino, Hanswurst e tutti i loro colleghi interessavano in quel tempo il popolo minuto molto più che non lo interessassero Giove, il re David e le personificazioni delle Virtù; ma è vero altrettanto che i vari Arlecchini sono dei tipi estremamente semplificati e fissi a valore simbolico, delle figure, insomma, non meno astratte e « idealizzate » di quelle degli dèi o degli eroi. Basta a dimostrarlo il fatto che simili maschere erano parte del repertorio teatrale internazionale (tra cui di quello operistico viennese) non meno che i sullodati personaggi mitologici e storici, e che ricorrendo ad essi l'opera tedesca poco o nulla introduceva di originale, se non forse nel dosaggio delle loro partecipazioni al tutto e nella loro introduzione specifica nell'opera; tanto che talora, per caratterizzarli un po' di più, si ricorreva al comune espediente di farli parlare in dialetto.

Di elemento « popolare », nella *Volksoper* tedesca del '600, ce n'è però un altro, e questo è piuttosto un fatto di stile e di atmosfera. Abbiamo

parlato più volte della deformazione dei caratteri, o almeno di certi caratteri, che giunge talora fino al grottesco, e della salacità e ricercata grossolanità degli scherzi e del linguaggio. « Popolarità » qui vuole dunque dire anche « farsa », vuole dunque dire anche « linguaggio da taverna ». Ora, la esagerazione farsesca della struttura del personaggio non risponde certamente ad un atteggiamento « realistico », poichè è piuttosto effetto caricaturale, cioè deformante; e la caricatura, come tutte le « deformazioni » molto spinte, perde in generale il contatto con la ricchezza individuale della realtà, da cui isola solo pochi elementi che accentua esclusivamente, correndo cioè il grave pericolo di cadere di nuovo nell'astratto, di ridursi cioè ad una limitata gamma di tipi fissi — a meno che un genio superiore non sappia crearvi un mondo proprio, ma un mondo che sia ormai dichiaratamente *fuori* della « realtà » e *contro* la « realtà », nel senso in cui abbiamo usato questo termine.

Vediamo dunque che il « realismo » della *Volksoper* si vale di mezzi in definitiva contradditori alla sua intenzione meglio intesa, e che si limita a comperare a buon mercato un successo che noi diremmo « di loggione » senza un effettivo rinnovamento della propria base artistica e culturale. Ora se, nel *teatro* del Reuter, assieme a tali espedienti troppo facili sussiste un contenuto molto più vitale e per certi rispetti nuovo — cioè la polemica sociale contro le smanie di raffinatezza dei nobili e dei borghesi, e la capacità di far vivere sulla scena un ambiente veramente ispirato alla condizione e allo spirito della sua gente e della sua epoca —, nel « Gentil donzello Schelmuffsky », invece, le esigenze istituzionali dello spettacolo operistico dissolvono questo *background* più solido, lasciando solo gli aspetti deteriori della ricerca di « popolarità » come si intendeva in quel tempo. Ci confermiamo così nella conclusione, ora più chiara nelle sue motivazioni, che la condanna del « Gentil donzello Schelmuffsky » si identifica alla condanna di un genere, i cui limiti Reuter non ha saputo sorpassare.

L'opera tedesca doveva così essere soppiantata dal grande repertorio internazionale, sopratutto italiano: sia in quanto gli italiani erano assai più esperti nel trattare i soggetti tradizionali, che avevano essi stessi saputo imporre e, appunto, far diventare tradizionali; sia in quanto in Italia, sopratutto a Napoli, stava ormai nascendo l'opera buffa, fiancheggiata ben tosto dall'*opéra comique* francese: in essa si inaugurava un nuovo tipo di « realismo » operistico, di realismo che non è necessariamente popolare (poichè gli ambienti o i personaggi della nobiltà, più esattamente della piccola nobiltà sono i preferiti — non senza che manchino personaggi borghesi e popolani, o ambienti interamente borghesi) ma che mantiene la satira entro i limiti del garbato, e che si interessa più a problemi di psicologia individuale che a caratterizzare contrasti di gruppi sociali; si tratta quindi di una specie di « realismo della buona società », in generale cor-

retto e scarsamente deformatore, e che riesce spesso a individuare musicalmente i suoi personaggi — perchè qui è la musica che gioca un ruolo dominante. Riuscirà così a suo tempo all'opera buffa italiana e francese (nonchè alla *Ballad opera* inglese) quello in cui fallì la *Volksoper*: creare un repertorio atto a tradurre gli interessi più diretti del pubblico, senza perdersi nella sterile generalità di *clichés* fissi. È su questa via che più tardi si metterà anche il mondo tedesco, giungendo a capolavori quali « Le nozze di Figaro », in cui i moventi personali dell'intreccio sono rafforzati da una sincera sensibilità per i problemi sociali del tempo.

***

Reuter scriveva più tardi, durante la sua residenza a Berlino, alcune altre operette, di forma invero molto semplice.

L'incoronazione di Federico I a re di Prussia era stata accompagnata da una fioritura inaudita di composizioni poetiche laudatorie. Ritroviamo il nostro Reuter intento a postulare le grazie del re nelle dovute forme. Egli compone per il 1703 *Die Frohlockende Spree*, che ha, come i componimenti che seguiranno, caratteri dell'operetta e della cantata, uniti a qualche elemento più specificamente operistico. L'andamento è piuttosto libero e spedito, e Reuter si tiene lontano dallo *Schwulst* della poesia barocca. Il tono è puramente, per quanto abbastanza accortamente, celebrativo, e l'autore evita naturalmente qualunque particolare che possa far pensare al « realismo » dei suoi precedenti lavori.

L'operetta ebbe un certo successo: tanto che la regina ordinò al suo autore una composizione per il compleanno del re (12 luglio 1703): ne nacque l'oratorio *Mars und Irene*, che mostra caratteri molto simili a quelli della *Frohlockende Spree*: perizia nell'uso del verso, varietà di forme metriche e di strofe, dignità cortese e spigliata del tono.

Sembra però che il successo di Reuter a corte sia stato una pura meteora: nel 1710 gli vediamo presentare una terza operetta, *Das Frohlockende Charlottenburg*, che però, come la prima, non fu scritta su ordinazione, ma solo nella vaga speranza di un compenso; il lavoro mostra una minor freschezza e varietà dei precedenti, ed è un po' il *Nachklang* della carriera letteraria del suo autore: si tratta della sua ultima opera che ci sia rimasta.

Il valore letterario e culturale di queste ultime composizioni è senza dubbio assai limitato: quella ingenua, vivace ed un po' selvaggia foga satirica che caratterizza il Reuter migliore si è spenta, probabilmente per forza di cose e di esperienze personali, sostituendosi con una specie di irregimentazione in una innocua ed irrilevante forma di poesia di corte.

Se i talenti tecnici di Reuter versificatore non sono affatto decaduti, gli manca però ormai la molla possente della polemica personale-sociale, gli manca il diretto riferimento alla realtà che lo attornia, che sembrano essere gli unici motivi validi di ispirazione di cui il nostro autore fosse capace.

***

Il Reuter librettista è dunque senza dubbio il Reuter deteriore; sia che egli coltivi il suo genere più fruttuoso, sia che si volga invece a forme più convenzionali di cultura poetica. Nel primo caso, egli è un ottimo rappresentante del destino dell'opera tedesca: nel tentativo di contribuire a creare l'opera nazionale borghese, egli resta prigioniero delle consuetudini sceniche, non sa rinnovare veramente la struttura e lo spirito del genere che coltiva, e perde il meglio dei propri mezzi letterari: ciò che gli resta è il buffonesco, il caricaturale, lo scurrile, insomma l'astrazione del realismo e della popolarità; allineandosi poi con i poeti aulici e adattandosi al parlar forbito, tradisce il meglio della propria destinazione, e non è che piatto e convenzionale.

Ciò non fa che confermarci nella nostra tesi, per cui Reuter è sopratutto uno scrittore sociale, ed uno scrittore sociale che eccelle nel campo della satira; anche se, sul piano della composizione operistica, egli non seppe preservare il meglio di questo suo portato e svuotò la propria destinazione inchinandosi ai gusti del pubblico, e rinunciando invece a plasmarli e a rinnovarli.

Capitolo VI.

« IL CONTE EHRENFRIED »

Dopo le disavventure giudiziarie attraversate a Lipsia, Reuter abbandonava quella Università e si trasferiva a Dresda, assunto quale segretario da un personaggio assai potente presso la corte sassone, il ciambellano von Seyfferditz. Si trattava non solo di una sistemazione materiale, ma della possibilità di essere presente a corte, e di cercare di guadagnarsi un posto tra gli scrittori aulici conquistandosi la grazia sovrana.

Appare così nell'anno 1700 la terza ed ultima commedia di Reuter, *Graf Ehrenfried*. L'ambiente in cui Reuter vive è mutato, e muta quindi anche l'atmosfera della sua creazione letteraria, che si dirige ad un pubblico diverso: ormai il suo eroe principale è un nobile, e qual genere di nobile vedremo tra poco.

Se l'ambiente è diverso, la *Grundeinstellung* dello scrittore riguardo ad esso non è cambiata: si tratta di nuovo di una spietata satira a sfondo personale e sociale. Come Reuter potesse sperare di guadagnare il favore della corte mettendo in ridicolo proprio la nobiltà, è proposito assai soggetto a dubbi. È probabile che egli pensasse che il miglior modo di conquistarsi un ambiente fosse quello di divertirlo; comunque, il potere regio è rispettato, ed il re giuoca nella commedia, nella quale agisce solo indirettamente, il ruolo del saggio giustiziere. Reuter contava forse sull'appoggio personale del sovrano, sfruttando le immancabili tensioni tra la alta e la bassa nobiltà o tra la nobiltà di corte e la superstite nobiltà feudale, colpendo coll'arma del ridicolo quest'ultima. Possibili calcoli che non debbono essere stati molto indovinati, se si pensa al fatto che, poco dopo, Reuter lasciava già Dresda per Berlino, dove giuocherà invece la parte del poeta corretto e manierato: il genio della satira non aveva dovuto portargli troppa fortuna.

Se il personaggio centrale della commedia, il Conte Ehrenfried, è stato ispirato, ed ispirato molto precisamente come vedremo, dal clima di Dresda, un altro personaggio della commedia, l'avvocato Injurius, è il *trait d'union* tra le nuove intenzioni del Reuter e le sue esperienze lipsiensi.

La nuova commedia è infatti, non meno che le prime, frutto di un *animus* polemico preciso, volto ad obbiettivi reali; ed anche qui, almeno nel caso di Injurius, è lo spirito di vendetta che detta all'autore i suoi toni migliori.

Il bersaglio reale del Reuter era quel certo avvocato Götze, che, atteggiatosi sulle prime a protettore del nostro studente, si era poi urtato, per ragioni che ci restano oscure, col cerchio di amici di quest'ultimo, ed aveva cercato di farne il capro espiatorio del suo odio per persone che forse non sarebbe riuscito al degno avvocato di colpire direttamente. Del resto, Reuter stesso non era uno stinco di santo, e tanto meno lo erano certi suoi amici, quali un certo commerciante David Fleischmann, al quale si rimproveravano diverse marachelle, e che anche non fu risparmiato dagli intrighi del potente leguleio.

Fu appunto il Götze, tra l'altro, ad incoraggiare la famiglia Müller a riprendere i procedimenti legali contro il Reuter; e tante ne fece, che gli amici dello scrittore (assente quest'ultimo, che si trovava invero ancora a Lipsia, ma alla chetichella, per timore di passare guai con la giustizia), sorpreso il temutissimo avvocato in una osteria in una bella sera del febbrario 1700, lo caricarono generosamente di busse, e lo rimandarono a casa assai malconcio. Reuter, appreso il fatto, scrisse una cerimoniosissima lettera al Götze, fingendo di inviarla da Dresda, in cui, sotto il manto della reverenza, si beffava crudelmente della sua disavventura. Götze

cercò di vendicarsi sporgendo querela al tribunale accademico, il quale però rifiutò di intervenire, poichè Reuter, non appartenendo più all'Università, era ormai al di fuori della sua giurisdizione. Reuter fece seguire, questa volta veramente da Dresda, un'altra lettera ancor più acida diretta all'avvocato: « Circa 14 giorni or sono mi trovavo a passare da Lipsia per andare a Weisenfels, e La vidi andare per la Grimmaische Strasse, rallegrandomi di gran cuore che le ferite ricevute all'osteria fossero guarite. Non potevo che desiderare di presentarLe le mie devote congratulazioni per la Sua guarigione; ma poichè il postiglione non poteva fermarsi a lungo, dovetti a malincuore allontanarmi da Lei, e congratularmi per iscritto con queste poche righe ».

Allorchè il Götze seppe della commedia in cui veniva così spietatamente ritrattato, chiese di nuovo l'aiuto del tribunale accademico, almeno per impedire che la satira fosse rappresentata a Lipsia; ma tutto fu vano: Reuter aveva ormai trovato a Dresda dei potenti protettori.

L'eroe principale della commedia è anch'egli, come abbiamo detto, un personaggio reale: e questa volta Reuter non si cura neanche di velarne l'identità con un nome fittizio. Si tratta di un certo conte Georg Ehrenfried von Lüttichau, la cui vita reale è almeno altrettanto interessante quanto la trasfigurazione teatrale cui Reuter la sottomette.

Perchè Reuter se la prendesse proprio con costui, non è esattamente noto: non ci risulta infatti che tra i due intercorressero mai rapporti diretti; si può però pensare che il conte, che aveva frequentato a lungo la corte sassone, si fosse inimicato qualcuno dei protettori del Reuter, e che quest'ultimo si fosse semplicemente incaricato di eseguire la vendetta per una terza persona. Del resto, allorchè apparve la commedia, il conte si trovava in Polonia al seguito del suo sovrano principe elettore di Sassonia e re di Polonia, ed ivi morì qualche anno dopo, forse senza avere mai saputo del poco caritatevole trattamento riservatogli nel frattempo a Dresda; il che forse risparmiò al Reuter qualche nuovo e certo non immeritato dispiacere.

In ogni modo, il conte von Lüttichau era una specie di zimbello della corte sassone; gli erano stati appiccicati vari nomignoli, circolavano delle poesie satiriche sul suo conto, e la sua figura era ormai proverbiale; è forse bastato questo per indurre il Reuter a valersi di questo stato d'animo favorevole ai suoi intenti, per sceglierselo ad eroe.

Invero, questo personaggio dava non poco appiglio alle critiche ed ai lazzi: la sua vita è tutta una romanzo picaresco nobiliare. Figlio cadetto di un nobile ed assai ricco ufficiale a ritiro e proprietario terriero, Ehrenfried, nato nel 1667, tentò dapprima la carriera militare in Luneburgo, che abbandonò però sia perchè questa gli pareva troppo dura, sia perchè la brillante vita di corte lo attirava molto di più; egli si trasferì così a Dresda,

dove incontrò il favore dei principi di Sassonia, che seguì anche in alcune campagne militari. Nel 1688, ventunenne, tornò malato a casa; le prime avventure non erano state troppo fortunate. Il padre gli concesse una certa somma di danaro e lo rispedì alla guerra, che il giovane abbandonò però ben presto per ritornare a Dresda, ove si abbandonò a feste e bagordi; senza un soldo in tasca, eccolo di nuovo a casa: il padre gli riempie di nuovo il borsellino, e lo spedisce ad arruolarsi in Inghilterra. Strada facendo, Ehrenfried trovò però che in Olanda si stava benissimo, rinunciò di nuovo alla carriera militare, e si dedicò ancora alle baldorie, fino a che, rimasto di nuovo al verde, tornò a casa per la terza volta. Ora il padre ne aveva abbastanza; Ehrenfried però riuscì a spillare quattrini ad un fratellastro, per andare a cercar fortuna in paesi stranieri; ma l'esito non fu diverso da quello dei precedenti tentativi. Dal 1692 al 1693 egli era di nuovo alla corte elettorale sassone, con funzioni non ben precisate; ma le sue abitudini dispendiose lo obbligarono ben presto a tornarsene alla casa paterna. Il vaso era colmo: il genitore colse il primo pretesto per cacciarlo via, e questa volta Ehrenfried partì senza un soldo in tasca, non rinunciando però a intentare contro il padre una serie di processi, che andarono assai per le lunghe e furono poi interrotti dalla morte del querelante.

Ma Ehrenfried ebbe di nuovo fortuna a Dresda: lo troviamo alla corte di Augusto il Forte, senza che sia chiaro quale funzione vi svolgesse; si sa solo che il suo interesse era vivamente eccitato dalle feste di corte, che non mancava mai di frequentare. Nel 1699 egli era già divenuto, per meriti assolutamente imprecisati, conte dell'Impero, ma le sue finanze erano in condizioni non meno disastrose di prima: sopratutto per questo divenne lo zimbello della corte, che si godeva il contrasto tra le manie di grandezza e le tentate avventure galanti del neo-conte, e lo stato miserevole della sua borsa e del suo esteriore. Nel 1700 egli partì per la Polonia, come dicemmo, al seguito di Augusto il Forte, e non doveva farne mai più ritorno.

L'autore di *Schelmuffsky* non doveva essere insensibile ad una così bella replica vivente del suo personaggio: il giovine pretenzioso e spiantato, che parte e riparte dalla casa paterna in cerca di mirabolanti avventure, e che si ferma alla prima osteria a scialacquare il poco denaro di cui è provvisto, per tornare poi lacero, malato e deluso al paesello natale, era invero molto vicino al suo fratello maggiore Schelmuffsky.

Ciò non toglie, che fra Schelmuffsky e l'Ehrenfried storico vi siano delle profonde differenze: anzitutto, il primo non è che un buon borghese, e si rappresenta sempre la felicità in termini borghesi; il secondo è uomo bennato, che può veramente frequentare le corti e ottenere un autentico titolo nobiliare. Il primo è un fanfarone, e nulla più che un fanfarone;

inoltre un fanfarone sciocco che prende alla lettera se stesso e le proprie menzogne. Mentre lo Ehrenfried reale, con tutta la sua sprovvedutezza, le sue *débauches*, le sue manie di grandezza, e la sua costante miseria, è uomo che non doveva mancare di certi talenti, se sapeva, bene o male, acquistarsi il favore dei principi e conservarsi, sebbene tra la derisione generale, un posticino a corte; ed ottenere poi un annobilimento tutt'altro che da commedia.

Questa ambivalenza del carattere di Ehrenfried, Reuter ha saputo renderla nel personaggio da lui creato: lo Ehrenfried della commedia è un megalomane squattrinato, la cui megalomania è sopratutto pretesa di fasto e dignità nobiliare; ma è egualmente un personaggio dotato di spiritosaggine non comune, la cui risata domina tutte le miserie che egli attraversa, e che, sopratutto, sa ridere di se stesso. Ehrenfried ha, ancora più del culto della propria grandezza, il culto dell'*humor*: per un *bon mot* rischierebbe qualunque cosa, e poco importa se una buona occasione di far dello spirito gli è offerta col farlo alle sue stesse spalle.

Non sappiamo se queste doti di buon umore e di prontezza di spirito sono state quelle che hanno giovato all'Ehrenfried storico, aiutandolo ad ottenere i pochi favori della fortuna e dei potenti che egli poteva contare al suo attivo; ed in questo caso, non sappiamo se egli svolgesse il suo compito a corte nella qualità del commensale spiritoso o in quella meno nobile di un quasi buffone di corte; non è improbabile che il male che se ne diceva avesse come prima origine il dileggio di cui poteva aver coperto gli altri; ma questo è forse pura fantasia, e lo Ehrenfried reale non valeva probabilmente a corte che per qualche suo talento meno letterario e più concreto, come organizzatore di bagordi, se non in qualche funzione ancor meno confessabile; tutto ciò, però, poco importa ai fini della intellezione della trasfigurazione reuteriana.

Ma vediamo ora più esattamente che ruolo Ehrenfried giuoca nella commedia. Il conte è rappresentato come signore feudale, dotato di illimitato potere nelle sue terre; egli è attorniato da una corte numerosa, composta da ufficiali, servi, guardacaccia, staffieri ecc. A questo ricco organico non corrisponde però una adeguata abbondanza di mezzi: il conte è povero in canna, non ha mai un quattrino, e tutti i suoi averi, mobili compresi, hanno già preso la via del negozio del rigattiere. Egli è ridotto a dormire sulla paglia, in compagnia dei suoi domestici, coperti solo dagli sbrindellati mantelli. Il conte, però, ha il culto delle forme: tutto ciò che del fasto di una corte può salvarsi attraverso il cerimoniale, è accuratamente coltivato dai suoi satelliti. Nè mancano le salve di artiglieria per marcare gli eventi principali della giornata: che, per mancanza di polvere da sparo, sono sostituite da un « Bum! » gridato in coro dai cortigiani.

La commedia si inizia con l'arruolamento di due nuovi guardacaccia: i due candidati raccontano fandonie paradossali sulle loro avventure venatorie, e sono finalmente assunti, facendo loro ben sentire quale onore sia l'entrare al servizio di un così potente e splendido signore. La commedia procede illustrando le varie attività della corte comitale: si emanano decreti, ecc. ecc. Ma tutto è dominato da una fondamentale preoccupazione: quella di far denaro. Il conte tenta le vie più impossibili, sempre con scarsissimo successo. Ad un certo punto deve aver luogo una visita alla corte reale, e il conte, per potersi pagare il viaggio, deve vendere il gabbano, facendosi poi imprestare quello del suo capitano.

Finalmente ha luogo una specie di intrigo: il conte ha compromesso una donzella un po' balzana, alla quale è venuto in mente di innamorarsi follemente di lui, ed è stata quindi dovutamente abbandonata. Ma qui interviene, in aiuto della vittima, il famoso Injurius, l'avvocato azzeccagarbugli, personaggio dedito ai peggiori vizi, ubbriacone abituale, e professionista degli intrighi e delle truffe. Egli riesce, per mezzo di alcuni diabolici espedienti, ed invocando la giustizia regia, ad obbligare il conte al matrimonio.

Questo è, schematicamente, il contenuto della commedia: la trama, come si vede, è estremamente tenue: emerge qui, più che mai, la costituzionale incapacità del Reuter a pensare un intrigo ben costruito e ben distribuito per reggere le sue commedie. Si può ovviamente obbiettare che « Il conte Ehrenfried » è una commedia d'ambiente piuttosto che d'intrigo, e che la sequela piuttosto slegata delle diverse scene ha sopratutto un effetto d'insieme, quello di creare un'atmosfera e di definire dei caratteri, offrendo ai personaggi, attraverso la stessa varietà e inconseguenza delle situazioni, la possibilità di mostrarsi sotto luci diverse e di sviluppare i diversi lati del loro carattere. Ma altro è una conscia applicazione di una simile tecnica, come per esempio si ritrova spesso nel teatro romantico (e talora con risultati assai dubbi), altro è un semplice spontaneo disordine (anche se i romantici poterono poi riferirsi a simili composizioni di tipo « ingenuo » o « primitivo » come a modelli, dimenticandosi però che il loro principale ispiratore in questo genere, Shakespeare, era tutt'altro che un primitivo, e che, se non altro, questi aveva saputo sostenere simili forme ereditate dal teatro popolare con una struttura ben diversa, anche se non sempre apparente).

E, in verità, « Il conte Ehrenfried » presenta di tale tecnica gli svantaggi senza offrirne i vantaggi: cosicchè nel complesso l'andamento della commedia risulta sopratutto inarticolato e confuso.

Senza dubbio, come per il ciclo di Schlampampe, quello che domina è l'interesse per i caratteri. Ehrenfried campeggia in tutta la commedia, con la sua vaniloquenza e la sua pretenzione, sempre pronto però a trasfor-

mare la propria megalomania in satira spietata di sè e degli altri. Gli fa riscontro il suo Capitano, gran maestro di fanfaronate e di presunzione, copia caricaturale del suo nobile signore. Li attorniano i guardacaccia, i servitori, e le altre figure minori, che ricordano le figure secondarie delle precedenti commedie, a cui prendono a prestito molte caratteristiche: se non vengono addirittura a confluire, come il valletto Courage, nel tradizionale tipo dell'Arlecchino: come al solito attraverso i personaggi minori irrompe nelle commedie l'elemento del teatro più popolare allo stato più o meno puro. Tra i servi emerge un ragazzo, Mummelmärten, che per molti versi ricorda il marmocchio Däfftle del ciclo di Schlampampe: si tratta di un furbacchione che beffeggia tutti, e che è però il beniamino del conte, che lo salva dalle pericolose conseguenze delle sue marachelle. Il piccolo ha il talento del furto e della frode, ed è l'unico personaggio della corte comitale che sia veramente capace di procurarsi di tanto in tanto del denaro, a scorno dei suoi maggiori.

Intervengono poi anche due studenti, personaggi piuttosto sbiaditi, ma forniti della funzione critica già attribuita ai loro colleghi dalle precedenti commedie. Si aggiungano le figure di un oste e di sua moglie; l'oste sopratutto non manca di qualche carattere tipico, proprio della professione che gli è attribuita. Ruolo importante è anche quello di Injurius, le cui caratteristiche corrispondono alle intenzioni vendicative del Reuter, che lo dipinge, come vedemmo, ubbriacone, truffatore e imbroglione.

Il linguaggio della commedia è assai più raffinato di quello del ciclo di Schlampampe: non per nulla ci troviamo ad una corte, ed a che corte! Mentre la parlata popolare ritorna nei personaggi minori, con le sue volgarità, ed anche con un certo sforzo di tipizzazione attraverso l'impiego di gerghi professionali o di parlate dialettali. Artisticamente, la commedia contiene dunque materiali molto ricchi di possibilità: la polemica a cui è improntata corrisponde senza dubbio ad una viva esigenza della società di allora; la figura del protagonista, con la sua ambivalenza tra vacua megalomania e culto della satira, è quanto mai promettente; l'insieme dei caratteri è unitario e bene equilibrato. Ciò che manca, abbiamo detto, è la struttura d'insieme, una molla, un interesse generale che possa coagulare intorno a sè ed animare il ricco materiale a disposizione. E qui sta proprio il difetto forse non solo del Reuter, ma del teatro tedesco del suo tempo. Se, infatti, i tipi, il linguaggio, i problemi sono genuini ed ispirati all'atmosfera locale, gli intrighi, gli intrecci o sono semplicemente mutuati dalla letteratura straniera, o si riducono a tessuti debolissimi. Se questo segnò la fine della prima opera tedesca, non segnò la fine del teatro tedesco, che potè sopravvivere alla concorrenza di quello straniero, attendendo l'afflusso di forze migliori. Ma ciò che lo salvò non fu forse questo apporto in campo psicologico e sociale, del tipo di quello reuteriano, ma piuttosto

il successo dei suoi espedienti più grossolani, il suo carattere farsesco, che soddisfaceva, con le sue trovate dialettali e col suo tono locale, un pubblico non ancora maturo per l'apprezzamento completo del più raffinato teatro straniero. Infatti, allorchè Gottsched tenterà la riforma del teatro tedesco, tale riforma sarà sotto il segno della lotta contro la *Hanswursterei* e contro tutti i suoi analoghi, e richiamandosi invece ai modelli classici, più o meno pedantescamente riprodotti.

Capitolo VII.

POESIA D'OCCASIONE E LIRICA RELIGIOSA

Christian Reuter ha lasciato un piccolo numero di poesie singole, scritte per diverse occasioni. Alcune, l'autenticità delle quali non è però in tutti i casi sicura, derivano dal periodo di Lipsia, e si riferiscono a eventi universitari e locali. Esse sono contrassegnate da una certa scioltezza e freschezza del verso, alieno dalle superfetazioni barocche. Due di esse sono anzi poesie satiriche, del tutto in armonia con l'*animus* reuteriano di quel tempo; la prima è dedicata a celebrare ironicamente una promozione al titolo di *Magister*, la seconda invece si intitola: *Schelm Mufsky Ehren-Gedichte Auff des Herrn Bruder Graffens Hochzeit.* Essa è diretta a beffeggiare il figlio di un commerciante locale, un certo Joh. Christ. Graf, contro il quale Reuter aveva probabilmente qualche motivo di rancore. È la stessa persona che ha suggerito il personaggio del « Bruder Graf » del romanzo *Schelmuffsky.*

Le altre liriche derivano dal periodo berlinese, e partecipano alla sorte generale della produzione letteraria reuteriana di quel tempo. Il poeta ha messo giudizio, ha rinunciato ai toni satirici, e cerca umilmente di ottenere i favori della corte per le vie più tradizionali: in cambio, rinuncia al motivo migliore della propria ispirazione, e cade nel convenzionale e nell'insignificante, confondendosi alla folla dei poeti di corte di quel tempo. Si tratta di una poesia celebrativa, *Das Glückseelige Brandeburg*, di un'altra in morte della regina Sofia Carlotta (1705), di una terza in onore del terzo matrimonio di Federico I (1708). In esse si possono al massimo rintracciare poche interessanti particolarità metriche, ma per il resto qui Reuter fa addirittura importanti concessioni allo *Schwulst*, al *Bombast*, a quello stile insomma che in Spagna si chiamava *culteranismo*, ed in Italia *marinismo.* Anche l'ultimo atteggiamento personale, genuino del Reuter, la polemica contro la degenerazione stilistica del barocco, è dunque stato abbandonato: lo scrittore tocca senza dubbio il punto più basso della sua carriera letteraria.

Ma, cosa assai sorprendente, circa al tempo stesso (1708) Reuter produceva un'opera ispirata ad altri motivi, e dotata di una importanza culturale di prim'ordine, sebbene questa derivi da fattori completamente diversi da quelli che costituiscono il pregio di altre sue opere. Si tratta di un oratorio: Reuter ha saputo dunque inserirsi (o si è rifugiato?) in una spiritualità diversa, e trae dalla religione l'ispirazione per la sua ultima opera importante, trasferendosi su di un piano completamente diverso da quello della sua precedente produzione. Ma, per compredere il significato di quest'ultimo lavoro reuteriano, è indispensabile percorrere brevemente la storia del genere « oratorio » nel seicento tedesco.

* * *

Il primo oratorio tedesco degno di nota non apparve che nel 1649, composto da Andreas Fromm, che si era valso di un testo biblico rielaborato nel senso del *Schuldrama*. La tradizione dell'oratorio tedesco è dunque, sin dall'inizio, legata a quella del teatro; abbiamo visto in uno dei precedenti capitoli come ben presto lo Staden facesse evolvere il genere nel senso del *Singspiel*, avvicinandosi in tal guisa all' « opera spirituale » italiana.

Ma, accanto a questo genere di musica religiosa d'importazione, esisteva in Germania un altro tipo di composizione drammatico-spirituale, la cosiddetta « Passione ». L'origine di questo tipo di componimento si confonde con quella della liturgia cristiana nei primi secoli della nostra era: già fin dai primissimi tempi era uso che, durante la quaresima, il sacerdote leggesse in chiesa uno dei racconti evangelici della Passione. Più tardi, verso il duodecimo secolo, i lettori sono tre: il primo rappresenta l'Evangelista, il secondo Cristo, il terzo gli altri personaggi che intervengono direttamente: il testo era cantato in forma gregoriana, dando luogo a quella che si chiama oggi la « passione corale ». Con l'introduzione della polifonia, il testo della passione fu invece composto a parecchie voci, originando quella che si chiamerà poi « passione a mottetti »; in generale anche le parole dei personaggi singoli sono cantate a più voci, e i testi risultano da combinazioni di tutti e quattro gli evangelisti. Più tardi, la « passione a mottetti » sparisce come genere proprio, fondendosi con la « passione corale », che nel frattempo non era scomparsa, ma si era venuta via via avvicinando alla concorrente più giovane, dando luogo alla cosiddetta « passione drammatica ». In questa, le parole dei singoli personaggi sono cantate a una voce sola (anche se in generale dal coro) mentre quelle che si immaginano pronunciate dalla folla contengono elementi polifonici più o meno pronunciati. Tale forma era già propria alle opere di Joh.

Walther, il collaboratore di Lutero, attivo intorno alla metà del secolo XVI; altre opere celebri di questo tipo furono composte da Orlando di Lasso e da Scandellus.

Lo « stil nuovo », la monodia, fece presto il suo ingresso anche in questo genere musicale: fu il talento di Schütz a stabilirne la fortuna in Germania. Già nel 1623 egli pubblica una Passione, in cui le persone singole sono composte a tre voci, di cui però una sola è cantata, le altre due sono istrumentate. L'Evangelista ha una voce sola, ma secondo una melodia evoluta in senso madrigalesco. Più tardi, Schütz trasformava ancora il genere, musicando le parole di Cristo per una voce sola, ma non più in recitativo, bensì in una specie di arioso, accompagnato non dall'organo, come il resto della composizione, ma soltanto da un quartetto di strumenti a corda. L'ultima opera di questo genere di Schütz è le « Quattro passioni secondo i quattro vangeli » del 1666, nella quale egli si riavvicina però alle forme più antiche.

Abbiamo visto come, verso la metà del secolo, si affermasse in Germania l'oratorio di tipo italiano, e addirittura il *Singspiel*. La « Passione » si viene così via via riavvicinando e fondendo con questi generi d'importazione, con particolare sviluppo della istrumentazione e di nuove forme di recitativo; inoltre, i testi evangelici vengono trattati con maggior libertà, e si arricchiscono di numerose aggiunte poetiche. Famosa, in questo tipo di composizione, è la « Passione secondo S. Matteo » di Johann Sebastiani (1672), in cui i « recitativi accompagnati » si ispirano direttamente dall'opera italiana di quei tempi, ed in cui appaiono numerosi corali. Theile, in una sua « Passione » del 1673, introduceva addirittura delle arie a carattere solistico: l'influsso dell'opera è ormai decisivo.

Questo genere ebbe un notevole successo negli ultimi decenni del secolo; si introducono nuovi personaggi allegorici, appaiono dialoghi, monologhi, e numerosi altri elementi teatrali, quali ad esempio si trovano in *Das blutige und sterbende Jesus*, su testo di Hunhold (1704) musicato da Reinhard Keiser, e rappresentate ad Amburgo: questo tipo di composizione è particolarmente diffuso là dove fiorisce la *deutsche Oper* (Amburgo, Durlach).

Contro questa mondanizzazione teatrale delle Passioni si elevarono però numerose voci, sopratutto nel clero amburghese. Ne nacque una *Johannespassion* di Postel (1704), composta dal giovine Händel, in cui il testo evangelico era invece strettamente rispettato, e arricchito solo di qualche aggiunta poetica. Molto più famoso, in questo genere, è *Der für die Sünde der Welt gemarterte und sterbende Jesus* del grande Brockes (1712), anch'esso frutto dell'ambiente amburghese. Esso segnò il successo della rispiritualizzazione della « Passione », del ritorno a forme più tedesche, e ad una maggiore semplicità biblica. Keiser (1712), Händel, Telemann

e Matheson (1716) lo misero in musica. Questa corrente stilistica delle « Passioni » doveva poi portare niente meno che alle grandi opere di Bach: tanto basti per illustrarne la fecondità formale e la schiettezza culturale, e per dimostrare l'importanza di questa reazione in senso *alt-deutsch* contro l'invasione musicale e librettistica italiana.

***

Nel 1708 apparivano i *Christian Reuters Passions-Gedancken Über Die Historie Vom dem Bittern Leiden und Sterben Unsers Herrn und Heylandes Jesu Christi, Nach denen Text-Worten Der Heiligen Vier Evangelisten Aufs kürtzeste In Reime verfasset und in die Music übersetzet von Johann Theilen, Capell-Meistern.*

Il testo è redatto in versi per la maggior parte rimati, ed è essenzialmente tratto dal racconto di S. Matteo, con poche aggiunte mutuate agli altri evangelisti, sopratutto S. Luca e S. Marco. Reuter si attiene assai strettamente al testo biblico, che cerca però di semplificare, eliminandone alcune allusioni oscure e tutti i riferimenti alle profezie dell'antico testamento, alcune ripetizioni e qualche elemento secondario. La personalità dell'Evangelista narratore arretra alquanto di fronte ai dialoghi, condotti da diversi personaggi, ed al maestoso intervento del coro. Si nota qualche influsso, specialmente nel canto finale, della Johannes-Passion di Schütz. Le parti liriche, che Reuter evita di chiamare arie, e che sono attribuite sia ai personaggi che al coro, sono redatte in giambi ed in trochei, ed alcune di esse sono anche quanto al contenuto un apporto originale reuteriano. La metrica è corretta, i recitativi sono versificati con eleganza e scioltezza, e mostrano alcuni elementi madrigaleschi. Il linguaggio è volutamente semplice, quasi spoglio.

È evidentemente impossibile dire quale fosse l'influsso del compositore Theile sulla redazione del testo; comunque, ciò che costituisce il pregio poetico di esso, cioè la tecnica della versificazione, in cui Reuter superava molti poeti del suo tempo, non può che addebitarsi ai talenti di quest'ultimo.

Quanto poi al significato culturale dell'opera, nel quale risiede il vero valore di essa, il fatto stesso che il Theile avesse in precedenza, come vedemmo, musicato una « Passione » appartenente all'indirizzo opposto, cioè a quello italianeggiante, ci lascia supporre che anche qui l'apporto reuteriano fosse dominante.

Infatti quest'opera, di quattro anni posteriore alla *Johannespassion* di Postel, e di quattro anni anteriore al famoso testo di Brockes, che segnava la vera riscossa della « Passione » di stile tedesco, è completamente nello

spirito della reazione contro l'invasione della moda operistica italiana in tali composizioni.

La fedeltà al testo evangelico, la semplicità del linguaggio, la riduzione sensibile degli episodi poetico-vocali esorbitanti dall'azione neotestamentaria, fa dei *Passions-Gedancken* una delle opere pioniere di quel rinnovamento spirituale della librettistica e della musica religiosa tedesca, che doveva presto condurre ai fasti della produzione di Bach. Christian Reuter sa dunque inserirsi qui una volta di più nel vivo di uno dei principali processi culturali della Germania del suo tempo, ed una volta di più, come già nella commedia e nell'opera, egli interviene in favore di ciò che è tedesco nella cultura tedesca, egli tenta di costruire uno stile ed un repertorio nazionale. E, nel caso della « Passione », il suo tentativo, ben radicato nello spirito e nella possibilità del tempo, doveva inserirsi in un processo non già destinato, come per l'opera tedesca, a fallire ben presto miseramente, ma a divenire una delle espressioni più tipiche della cultura del suo Paese. E ciò è tanto più notevole, perchè qui l'impulso partiva da Berlino, e non già da Amburgo, culla della rinascita dell'oratorio tedesco.

Reuter ha certamente comprato ad assai caro prezzo la sua fedeltà a quello che doveva parergli un santo ideale da propugnarsi: infatti, se lo stile tedesco della « Passione » doveva aprire nuove vie alla sensibilità musicale e contribuire al trionfo del talento di grandi compositori, questo stile non faceva che tarpare le ali al librettista, non faceva che rendere quest'ultimo il versificatore quasi pedissequo dei testi sacri, riservando alla sua originalità solo poche raffinatezze verbali e metriche. Si trattava dunque, da parte del Reuter, di una specie di auto-negazione artistica, della ricerca di una nuova vitalità spirituale del genere coltivato, di un arretrare, un cancellare se stesso della figura del poeta.

A ben vedere, questo atteggiamento è perfettamente coerente coi migliori precedenti della produzione reuteriana. Uno dei motivi della tematica reuteriana era stato infatti la satira delle manie di esotismo proprie di alcuni strati sociali e di alcune tendenze letterarie della Germania della sua epoca; più precisamente, l'esotismo era uno dei tratti caratteristici di quel *Bombast* che egli si era compiaciuto di parodiare, e che aveva accuratamente evitato nelle migliori tra le sue opere non satiriche. Il rifiuto delle ridondanze stilistiche dell'oratorio, ridondanze stilistiche che provengono poi da una voga della moda italiana in questo campo, è quindi chiaramente in linea con le sue precedenti intenzioni.

Il suo periodo berlinese, l'età della delusione e della decadenza, della progressiva estinzione dei suoi talenti artistici sotto la pressione delle necessità materiali e di una società incomprensiva, aveva visto spegnersi i toni polemici della sua miglior virilità, aveva assistito alla rinuncia dei suoi motivi artistici più vitali. Abbiamo notato che, in alcune delle sue

poesie d'occasione di questo tempo, egli indulge addirittura al *Bombast,* egli tenta, e tenta invano, di comprare il favore dei potenti attraverso un vero tradimento dei suoi ideali artistici. Di tanto più umanamente e culturalmente significativo ci sembra perciò questo rifugiarsi nella poesia religiosa, questo tentativo di salvare l'essenziale del proprio portato spirituale, cioè la rivendicazione di ciò che è tipicamente tedesco, attraverso un appello al superumano, oltrepassando quelle forme artistiche mondane che lo avevano ultimamente trascinato nel parassitismo e nella convenzione.

Capitolo VIII.

LO STILE

Uno studio su Christian Reuter sarebbe incompleto, se non prendesse in considerazione le particolarità linguistiche dell'opera reuteriana, che non sono il lato meno interessante di essa.

Il '600 è un secolo di possente evoluzione della lingua tedesca; è sopratutto un secolo di assorbimento di parole, locuzioni e forme straniere, talchè spesso il linguaggio degli autori barocchi sembra uno strano mosaico fatto di materiale raccogliticcio dal valore semantico ancora non ben precisato: spesso, nel corso della stessa riga, una stessa parola si trova stampata secondo due ortografie diverse, per non parlare di più gravi oscillazioni e variazioni.

Non è però forse stato abbastanza chiarito come tale linguaggio irregolare e composito non sia puro frutto di indisciplina e confusione, ma rispetti abbastanza fedelmente i principi estetico-letterari a cui la produzione del tempo si improntava. Il culto del « curioso », del « meraviglioso » come ideale estetico non poteva non riflettersi anche sull'aspetto linguistico dell'opera letteraria: anzi fin troppo nota ne è la ripercussione stilistica nel *Bombast,* cioè in quella forma tedesca di gongorismo o di marinismo che tanto doveva dispiacere al nostro Reuter. Ma è necessario rendersi conto come il frenetico arricchimento della lingua, operato saccheggiando quelle straniere, non sia poi che un aspetto di un atteggiamento più generale. L'esotismo era uno dei mezzi favoriti dal meraviglioso barocco; questo esotismo è stato in Germania anche un esotismo lessicale. Del pari, le irregolarità ortografiche, grammaticali e sintattiche non possono stupirci: un secolo volto molto più alla complessità più o meno artificiosa di certi effetti d'insieme, che alla ricerca di una forma semplice e lineare d'espressione, doveva tollerare benissimo una certa indisciplina del mezzo linguistico, anzi servirsene ai propri scopi per creare quella « varietà » o « molteplicità nell'unità » così cara agli autori delle poetiche barocche.

Appunto tali esagerazioni stimolarono il sorgere già nel XVII secolo di società linguistiche volte all'epurazione ed all'uniformamento della lingua: sia come semplice ribellione verso una tendenza che menava al caos dell'incomprensibile, sia come rinascita del vecchio nazionalismo umanistico tedesco. Se non altro in questo senso negativo, il *Bombast* rivelò di essere dotato di un notevole potere stimolante: esso suscitò alcune generazioni di « puristi », tra cui primeggiavano il von Zesen e il Weise.

Resta da vedere fin dove essi non fecero che utilizzare alternative correnti nella lingua parlata, e dove invece crearono essi stessi delle forme nuove adeguate alle proprie intenzioni artistiche: gli studi sulla lingua tedesca del '600 non sono ancora sufficientemente avanzati, per permetterci di elaborare un quadro abbastanza completo e dettagliato di questa trasformazione volontaria dell'uso della parola, e di tirare delle conclusioni fondate in proposito.

Non ci illudiamo, con le poche osservazioni che seguiranno, di poter contribuire in modo notevole alla soluzione di tale grave problema; il nostro scopo è più modestamente quello di lumeggiare anche questo aspetto del nostro autore, senza pretendere di raggiungere delle conclusioni generali sul suo ambiente.

Del resto, ciascuno si rende conto di come uno dei problemi più gravi e meno studiati nella storia di tutte le lingue e letterature dell'Europa occidentale sia quello della funzione svolta nella trasformazione del linguaggio da quell'ondata di barocchismo, che, partita di Spagna e d'Italia, invase la Germania, e colpì meno fortemente Francia e Inghilterra. Infatti, avversari e apologeti del barocco hanno potuto discutere a lungo e dettagliatamente sui valori intrinseci sia estetici che più largamente culturali di questo fondamentale episodio della storia della civiltà: ma si tende a considerare il barocco appunto come un'ondata che giunge, passa, e si ritira senza lasciar tracce. Ora, un ben diverso problema si impone ad un elementare buon senso: quanto dell'esperienza barocca è stato accolto anche dai posteri e dagli avversari? Quanto di tale esperienza è divenuto patrimonio comune delle generazioni future?

Non mancano studi ed indicazioni sull'aspetto puramente letterario di tale problema: nel nostro secolo, che ha assistito ad un rinascimento del gongorismo in molte correnti poetiche, si è evidentemente rivolta l'attenzione alle sopravvivenze anteriori ed ai motivi di continuità; ma l'aspetto puramente linguistico-filologico del problema non è stato affrontato. E fino a che non sapremo esattamente quanto sopratutto del vocabolario e della sintassi dell'età barocca si sia innestato fecondamente sui precedenti patrimoni linguistici, divenendo base comune della posterità, e rientrando anche nella composizione della piattaforma verbale degli stessi avversari del barocco; finchè non sapremo se e fin dove la stilistica barocca

ha trasformato durevolmente la struttura dell'espressione parlata e scritta, e sopratutto dell'ordinamento rappresentativo e del sistema logico e retorico che ne sta alla base, non potremo valutare l'importanza dell'esperimento barocco, cioè capire sin dove esso abbia veramente inciso sulla forma espressiva, e quindi sulla maniera di pensare e sulla *Weltanschauung* della nostra civiltà.

* * *

Uno studio del linguaggio di Christian Reuter che non tenesse conto preciso dei propositi artistici dell'autore sarebbe necessariamente votato ad un fallimento completo. Uno dei tratti notevoli del Reuter è, infatti, il suo sforzo verso la caratterizzazione, anche verbale, dei suoi personaggi. Ora la sua opera fondamentale, *Schelmuffsky*, è supposta essere l'autobiografia dell'eroe di questo nome, ed è quindi redatta in quella che Reuter immagina essere lo stile di questo strano individuo. A questo proposito bisognerà ricordare che Schelmuffsky afferma di avere durante le sue peregrinazioni in paesi stranieri completamente dimenticato la sua *Frau Mutter Sprache*, talchè tornando a casa non riesce più a farsi capire dai suoi concittadini: non c'è quindi da stupirsi che un uomo che ha attraversato simili *Erlebnisse* non scriva come un comune mortale...

Lo stile in cui *Schelmuffsky* è redatto è, infatti, altamente artificioso, e come tale deve essere studiato e valutato: esso fa intimamente parte di quell'atteggiamento satirico da cui tutto il libro è dettato.

Ci si può domandare allora quale fosse il « vero » stile di Reuter: non certo quello del teatro, in cui il bisogno di caratterizzazione è ancora più variato e ancora più vivo per necessità di contrasto, che non sia nel romanzo; nel teatro ogni personaggio parla la « sua » lingua, come agisce secondo la sua pretesa personalità.

Si sarebbe tentati di cercare la lingua del « vero » Reuter nella semplicità delle operette dell'epoca berlinese, e nei *Passions-Gedancken*: effettivamente qui, malgrado il poco edificante episodio delle tarde poesie d'occasione, Reuter spezza una lancia contro lo *Schwulst* e si dimostra come anche linguisticamente fedele alla sua vocazione di avversario delle esagerazioni del barocco. Ma si tratta di un atteggiamento tardivo, e dettato delle particolari esperienze e circostanze che abbiamo visto. Quindi è forse più giudizioso domandarsi se abbia un senso la ricerca di un « vero » stile reuteriano al di là di quello che egli mette in bocca, o nella penna, ai suoi personaggi. Lo stile di Reuter non può essere, per noi che giudichiamo in base ai soli documenti rimastici, che quello in cui egli effettivamente ha redatto le proprie opere. Stabilire che poi tale stile non è che uno stile parodistico, ci serve certamente per intenderne l'*animus* più

autentico e a spiegarne molte particolarità; ma resta il fatto, che la costruzione di uno stile « privato » di Reuter, direttamente consono alla sua polemica antibarocca, non sarebbe che frutto di una immaginazione assolutamente arbitraria. Infatti, Reuter combatte il barocco con l'arma del ridicolo, e cerca tale ridicolo nella esagerazione dei caratteri di quella società e di quella letteratura: egli, insomma, combatte il barocco con le sue stesse armi; e non sappiamo fino a quale profondità tale atteggiamento fosse radicato nell'animo del nostro faceto e beffardo autore, cioè non sappiamo se egli, almeno nel periodo di Lipsia, fosse capace di spogliarsi mai, anche nella sua vita privata e nel suo foro interiore, di simile palandrana ironica e mordente e conseguentemente della sua forma espressiva.

Al di là delle astrazioni pur seducenti di una « doppia personalità » stilistica, riconosciamo quindi che lo stile del Reuter è una forma di *Schwulst*; ma che si giudica esattamente solo prendendolo secondo la sua vera intenzione, cioè quella di essere un *barocchismo parodistico*.

***

Veniamo ora a considerare più dettagliatamente lo stile di Reuter, o meglio quello che in generale è lo stile che egli attribuisce ai suoi personaggi.

Non vi è molto da dire a proposito del teatro, oltre a quello che notammo a suo tempo, esaminandolo in sede propria. Reuter si attiene alla parlata corrente, sfumandone l'intonazione secondo lo stato sociale dei personaggi cui egli la mette in bocca. Qui l'effetto di comico è sopratutto ottenuto mediante un contrasto tra certe ricerche di espressione pomposa, e l'incapacità, da parte di chi le usa, di « parlar forbito ». Notammo pure come la seconda commedia rappresenti, di fronte alla prima, un notevole progresso nella tecnica del dialogo, che, nella « Donna Onorata », è piuttosto secco e schematico, mentre poi riesce a diventare più scorrevole, vivace e brillante.

Abbiamo egualmente visto che, nelle opere dell'epoca berlinese, si compie una notevole purificazione linguistica e stilistica, dettata dai temi e dalle circostanze. Salvo che in poche poesie d'occasione, Reuter adotta uno stile che è in aperto contrasto con lo *Schwulst* di moda ai suoi tempi, e si fa paladino di una semplicità talora quasi ascetica di linguaggio, unita ad una raffinata e sensibile tecnica del verso.

Ma, ovviamente, il testo più interessante, in questo rispetto, è quello dello scritto principale, il romanzo *Schelmuffsky*, che è il solo documento importante (accanto alla « Orazione funebre di Schlampampe ») della prosa

reuteriana non dialogata, attraverso cui si possa studiare il talento stilistico dell'autore, libero di dispiegarsi indipendentemente dalle esigenze metriche e da quelle dell'azione scenica.

Ora, è appunto *Schelmuffshy* che ci ha suggerito sopratutto la definizione di « barocchismo parodistico » come carattere della stilistica reuteriana. L'autore, infatti, non scrive in proprio, ma attraverso la penna del suo personaggio; e quest'ultimo è, lo sappiamo, un pitocco di bassa origine e senza istruzione, che vuol darsi l'aria del gentiluomo.

Se, dunque, il vocabolario di *Schelmuffsky* risulta da una combinazione di esotismi strampalati; se le sue metafore oltrepassano in presunzione quelle dei più feroci fautori del *Bombast*; se egli prodiga le iperboli e numerose altre figure retoriche, usate tutte con voluta esagerazione e spesso a sproposito, mescolando espressioni raffinate a grossolane volgarità, e rasentando continuamente l'assurdo; tutte queste pretensioni contrastano vivacemente con la struttura quasi infantile del periodo, fondato in generale sulla paratassi, ad imitazione della parlata popolare e dell'organizzazione di pensiero dei semplici. Viene spontaneo di pensare talora alla *erlebte Rede* della Melanchta di Gertrud Stein, o di qualche personaggio di Dos Passos, ordinata per semplice apposizione: *and... and... and...* (ove mancano però le pretensioni di raffinatezza e il conseguente contrasto comico).

Quando Schelmuffsky pretende invece di parlar difficile, di imitare il *Satzbau* degli autori barocchi (ma ci si prova solo di rado), allora si impantana in proposizioni interminabili ricche di subordinate caotiche, se addirittura non perde il filo della frase, e non scambia il periodo principale con i secondari, o non commette altri errori di costruzione.

Non vi sono dubbi che si tratta di effetti studiati. Tra lo stile di *Schelmuffsky* e le capacità stilistiche reali di Reuter prosatore c'era probabilmente lo stesso distacco che vi è tra le poesiole attribuite a Schelmuffsky e contenute nel romanzo, e le produzioni poetiche « serie » di Reuter. Le prime sono grossolanamente ingenue e tecnicamente infami, mentre abbiamo avuto più volte occasione di notare i pregi delle seconde.

Ma poichè, come dicemmo all'inizio di questo capitolo, ci mancano documenti di un Reuter prosatore « serio », le sue effettive capacità in questo campo si possono certamente postulare ma restano puramente ipotetiche. Non ci resta quindi che riconoscere, che il « vero » stile reuteriano è quello di Reuter-Schelmuffsky, che è poi quello su cui la fama dell'autore è meglio fondata. Avrebbe un Reuter « serio » ottenuto un successo altrettanto notevole? Su questo punto lo storico, ovviamente, non può pronunciarsi, poichè del puro possibile non si dà storia; ma le opere del periodo berlinese ci darebbero, a questo riguardo, una indicazione negativa: malgrado la indiscutibile validità di alcuni caratteri cul-

turali e stilistici delle composizioni tarde, la vena satirica sembra sia stata la più vivace, feconda e sentita fonte di ispirazione del Reuter. E oltre questa constatazione non ci è lecito andare.

La « Orazione funebre di Schlampampe » esagera, in un certo senso, i caratteri riscontrati in *Schelmuffsky*; con la differenza che, là, il presunto autore è un letterato, che quindi arriva in modo assai più elaborato e concettoso, ma non meno parodistico. Da un punto di vista puramente stilistico, l' « Orazione » segna forse il culmine della polemica antibarocca di Reuter: ivi la metafora si trasforma in sostanza del discorso, rompe ogni argine, e raggiunge gli effetti di contrasto più marchiani. Consacrando in tal modo la personalità stilistica di un autore, che ha spesso così completamente identificato se stesso alla propria lotta ideologica e letteraria contro una società e la sua poetica, da venire a fatica distinto dai grotteschi personaggi creati dal suo talento satirico.

PARTE SECONDA

« SCHELMUFFSKY » E IL ROMANZO BORGHESE

Capitolo I.

PRELUDIO A « SCHELMUFFSKY »

Per poter comprendere il significato dell'opera capitale del Reuter, *Schelmuffsky*, è indispensabile individuare esattamente il quadro storico nel quale essa è nata. Una semplice lettura del suo testo, disgiunta da una conoscenza precisa di certe premesse generali che ne condizionano lo spirito, può invero farne risaltare alcuni pregi, ma porta certamente ad una impressione d'insieme piuttosto superficiale. Sotto l'apparente semplicità, anzi talora sotto il semplicismo, dello stato d'animo e dello svolgimento letterario di *Schelmuffsky*, si cela una complessa presa di posizione — *più o meno cosciente da parte del Reuter essa sia* — nei rispetti di un insieme di correnti e di tendenze che bisogna esplorare almeno per sommi capi, se si vuol fare veramente il punto della « wahrhaftige und sehr gefährliche Reisebeschreibung » nella geografia spirituale e letteraria della sua epoca.

Che Reuter abbia saputo — o che gli sia comunque riuscito — di prendere implicitamente posizione nei riguardi di tanti diversi filoni che si intrecciavano nella cultura del suo tempo attraverso un'opera dalla struttura generale così elementare e cristallina, eppure così significativa, va senza dubbio a deporre a favore del suo talento letterario; e fa pensare che *Schelmuffsky* sia frutto di una sensibilità spontanea e relativamente irriflessa, piuttosto che di una voluta e sapiente alchimia di incroci di generi e di intonazioni, di dosati atteggiamenti polemici e di eredità letterarie positive.

A quanti perciò la nostra analisi dei precedenti culturali e libreschi del romanzo potrà parere una costruzione valida sì in sè e per sè, ma certo esorbitante dall'effettivo orizzonte culturale del suo autore, noi concediamo che senza dubbio Reuter non era che molto parzialmente consapevole di questo quadro, frutto della ricerca moderna; che però, non meno

certamente, egli era vivacemente conscio di taluni almeno dei bersagli letterari e sociali che la sua opera va di fatto a colpire; e che comunque le forze e le correnti che studieremo, anche se esorbitanti in parte dal patrimonio culturale cosciente del Reuter, non cessavano di esserne le determinanti storiche, e di condizionare e quindi in realtà insieme all'intenzione dell'autore o al di sopra di essa.

Se la parentela di *Schelmuffsky* coi temi del ciclo di Schlampampe è molto stretta, è egualmente vero che la problematica letteraria che esso pone è nella maggior parte nuova. Esistono infatti delle forti analogie di tono e di *Einstellung* con le commedie, oltre che dei personaggi comuni, ma alle differenze di genere si aggiunge una totale alterità di intreccio e di derivazione strutturale.

Il romanzo *Schelmuffsky* è molte cose; è un romanzo di viaggi e di avventure, è un « romanzo fanfarone », e sopratutto è strettamente relato, nel modo che analizzeremo in seguito, al *Schelmenroman*, al romanzo picaresco, come anche il nome del protagonista chiaramente dice. Converrà quindi esaminare attentamente la storia di questi diversi tipi di « epos ».

***

Se esistono nell'antichità e nel medioevo dei tipi di narrazione che preludono a quello che sarà il romanzo picaresco, quest'ultimo non appare in forma tipica che agli inizi del Sec. XVI. L'esempio più famoso di questa prima fase del picaresco è *Till Eulenspiegel* di Thomas Murner. In Germania, in Inghilterra, in Francia e in Italia apparivano intanto storie diverse di furfanti e di furbi, narrazioni più o meno organiche di burle e di scherzi, o di avventure parodistiche. L'epos eroicomico italiano presenta molti lati che ricordano questo tipo di gusto, che impregna anche molti aspetti delle opere di un Rabelais. Dei particolari cicli di racconti dedicati a mendichi e vagabondi apparivano in tutta Europa: racconti il cui *animus* spesso confluiva in quello della letteratura di cui sopra. Ma il crogiolo del romanzo picaresco nella sua forma compiuta — e vedremo tosto le determinanti storico-sociali di questo fenomeno — può considerarsi la Spagna: ed in Ispagna furono scritti i più famosi esempi di questa letteratura; opere che vennero tosto, e ripetutamente, tradotte in ogni lingua europea. Menzioneremo il *Lazarillo di Tormes* (1554) di incerto autore, revisionato poi da Juan de Luna; il *Guzmán de Alfarache* (1599) di Mateo Alemán, continuato poi da altri autori. Quindi la *Pícara Justina*, di Francisco de Ubeda, e, per terminare, uno dei capolavori di Francisco de Quevedo, la *Historia de la Vida del Buscón llamado don Pablos* (1626).

I critici hanno definito il personaggio centrale del romanzo picaresco spagnolo col concetto ormai convenzionalmente accolto di *anti-eroe*. Si tratta di una tipizzazione eterna dello spirito satirico, che al tempo stesso parodizza la letteratura eroica, galante e cortese, e dileggia coloro che si atteggiano secondo gli standards di esso. Le qualità del pícaro sono essenzialmente negative, e consistono semplicemente in tutto il contrario di quelle attribuite agli « eroi » della letteratura e della storia. La nascita del picaro è obbrobriosa; la sua carriera infame; la sua etica, quella della rapina, del dileggio, dello sfruttamento delle debolezze altrui; il suo atteggiamento rispetto alla vita, puramente egoistico e distruttivo. La morale del romanzo picaresco spagnolo consiste nella negazione di ogni morale, la trama si risolve in una serie di episodi sconnessi, dai quali il protagonista ricava danno o guadagno materiali, ma nessun insegnamento.

Una simile letteratura non poteva nascere che in un clima sociale molto particolare, e le condizioni della Spagna di quel tempo giustificano pienamente uno stato d'animo così negativo. Le ambizioni politiche e la folle prodigalità di sovrani come Carlo V e Filippo II avevano spinto ripetutamente la situazione finanziaria della Spagna ad un vero e proprio fallimento. Un breve episodio industriale si era tosto spento, l'agricoltura era in grave decadenza, e persino la produzione di metalli preziosi nelle colonie d'America veniva a calare sensibilmente.

Una simile situazione non poteva che significare la rovina di molti, specialmente di coloro che appartenevano alla cosidetta classe media. Una vera borghesia, in Spagna, non si era mai formata: i ceti mercantili o dell'alto artigianato costituivano una forza sociale ed economica alquanto trascurabile. Ma esisteva una folla di piccoli proprietari appartenenti agli strati inferiori della nobiltà, che avevano, nei bei tempi, ridorato i loro blasoni cercando fortuna nell'esercito o nelle colonie, e che ora non potevano contare che sugli scarsi frutti delle poche terre avite, quando queste non erano gravate di ipoteche, schiacciate dal fisco, o addirittura non erano state alienate in momenti di particolare strettezza. Questi nobili rovinati, troppo superbi per piegarsi ad un lavoro che considerassero inadatto alla loro condizione, costituivano ormai una folla di sfaccendati ambiziosi, memori dei giorni più felici, pronti ad imbarcarsi in ogni avventura per migliorare la loro posizione; e anche dalle avventure più rischiose tutto essi avevano da guadagnare, poco o nulla da perdere.

Ad essi si univa uno stuolo di soldati senza impiego, di mercanti falliti, di artigiani disoccupati, di contadini espropriati, di ex-coloni d'America delusi. Ambiente ideale per suggerire uno stato d'animo di totale negazione di una società le cui prospettive sembravano ogni giorno più nere, per fomentare l'etica della rapina, per stimolare una spicciola mentalità d'avventure nata dalla palese impossibilità di inserirsi in una rego-

lare attività produttiva e di divenire un membro efficiente del corpo sociale.

I *pícaros*, nel *siglo de oro*, non erano soltanto figurazioni letterarie, erano sopratutto realtà, e realtà diffusa e quotidiana. Quindi, prima ancora di essere romanzo satirico, il romanzo picaresco è romanzo sociale, romanzo di costumi osservati; e la sua prospettiva generale non fa che rispecchiare lo stato d'animo effettivo di larghi ceti, le cui infelici prospettive non potevano che suggerire un atteggiamento di disperata, di rabbiosa, di cinica, di sardonica negazione.

Così nasce la figura del pícaro, con la sua perfetta amoralità, la sua avidità e perfidia, il suo desiderio di farsi beffe del prossimo o di sfruttarlo con ogni mezzo; il non senso della vita del pícaro, senza scopo e senza orizzonte, senza valori e senza ideali, risponde in verità ad un senso di mancanza di apertura, ad un fatalismo del fallimento sociale, alla tragedia della dissoluzione di un mondo e delle sue istituzioni. L'individualismo del pícaro, la sua crudeltà, il suo cinismo, la sua concezione del prossimo come puro mezzo di guadagno o di sollazzo, corrispondono al passaggio al limite della decadenza di un corpo sociale, alla fine di ogni struttura di relazione, al ritorno allo stadio dell'*homo homini lupus*.

***

Vediamo ora più esattamente chi fosse, come vivesse, con chi commerciasse il pícaro tipico del romanzo spagnolo.

Il pícaro nasce disonorevolmente, e nasce povero; per vivere è obbligato ad entrare al servizio di qualche personaggio, in genere esso pure poco dotato di beni di fortuna; è quindi obbligato, per migliorare la propria condizione, a darsi a mariuolerie di ogni sorta, attraversa le vicissitudini più varie, tentando tutti i mezzi per sbarcare il lunario, pronto, se spinto dal bisogno, dal delitto, ed insieme pronto, se accontentato almeno in parte nelle sue aspirazioni con mezzi più pacifici, a menar vita più tranquilla. Il vagabondaggio non è *Wanderlust*, è dura necessità; ove si presenti una situazione favorevole da sfruttare, il pícaro diviene immediatamente sedentario.

Egli è completamente solo: le amicizie, persino il matrimonio, non sono che calcolate complicità d'affari e di malefatte; i legami si rompono come si formano, appena cessi la convenienza.

Il pícaro non ha principi morali: si tratta sopratutto di innata immoralità, forzata dalla crudezza del bisogno; ma si tratta anche di un immoralismo ragionato, fondato su di una pessimistica visione del *gran teatro del mundo*: i grandi, i potenti, non sono meno furfanti dei poveri e dei

deboli; le ricchezze dei nobili derivano da rapina, i magistrati fanno mercimonio della loro autorità, i preti della religione. La società è una grande ipocrisia che malamente cela il suo fondo di violenza; si tratta di non lasciarsi ingannare e di vivere all'altezza di questo ambiente spietato.

Con tutto ciò, il pícaro non ha un vero e proprio carattere; è uno schema vuoto, definito da poche tendenze generali, e disperatamente privo di ogni specifica volontà, salvo quella di sopravvivere in qualunque modo. Il pícaro non è nessuno perchè non ha nulla, non può per costituzione permettersi di volere o di sperare al di là del tempo di una digestione. Egli è semplicemente sballottato dagli eventi, che non si accumulano nella sua coscienza in un arricchimento positivo, ma lo lasciano sempre misero e nudo come prima non solo materialmente ma spiritualmente.

Il sentimentalismo è escluso, l'amore non è presente che nella sua forma più immediata e rudimentale; il matrimonio è al massimo un mezzo di guadagno, più spesso una forma di proxenismo.

Coloro che circondano il pícaro, i personaggi minori cioè, tutti passeggeri, tutti visti dall'esterno, appartengono alle più diverse classi ed occupazioni.

Il più attaccato è probabilmente, il clero; l'immoralità dei religiosi è la regola, non l'eccezione; avidità ed avarizia, gola ed accidia, nessuno dei peccati capitali è loro risparmiato; ma sopratutto essi si beffano del loro stesso ministero, trattano con dispregio le cose sante, che sono per essi un puro strumento per sfruttare la credulità del volgo.

I mendicanti giuocano un altro ruolo capitale; si tratta in generale di truffatori, di finti paralitici, di finti ciechi, di creature da *Cour des miracles*; spesso il pícaro è, ironia della sorte, servitore di un mendicante, e si impegna a sfruttare ed ingannare persino questo pitocco, che vive lui stesso ingannando e sfruttando.

Medici, avvocati e studenti sono altri bersagli preferiti dei colpi furfanteschi dell'anti-eroe e dello spirito satirico dell'autore picaresco: questo atteggiamento di critica di tali condizioni sociali sono peraltro comuni a molta letteratura del tempo.

Soltanto una categoria di persone è relativamente risparmiata dal pícaro; si tratta degli *hidalgos*, dei piccoli nobili rovinati, superbi e fannulloni, magniloquenti e pigri, in cerca dell'omaggio e del rispetto, ma senza un soldo per comperarselo. Sia che il pícaro lo serva, sia che lo inganni, l'*hidalgo* non è però completamente condannato, anzi il pícaro prova per lui un certo sentimento di solidarietà: chiaro segno della comune origine sociale dei due personaggi, e talora più esattamente della parentela reale di qualche autore di romanzi picareschi con questa classe di diseredati.

***

Tosto iniziava la penetrazione in Germania del picaresco spagnolo, che veniva ad innestarsi su di una sentita e vivace tradizione locale.

A partire dal 1614 (data della prima traduzione tedesca, anonima, del *Lazarillo*) il picaresco spagnolo aveva in Germania un largo successo di traduzioni; ma queste traduzioni erano spesso rifacimenti o adattamenti al gusto germanico degli originali spagnuoli.

Queste rielaborazioni mostrano alcune tendenze generali piuttosto caratteristiche. Ägidius Albertinus inserisce nella sua traduzione del *Guzmán* delle tirate moraleggianti o polemiche a sfondo sociale, che danno spesso nel religioso e nel catechetico.

Martin Freudenhold, che scrive una continuazione del romanzo, lo trasforma in un racconto di viaggi e di avventure, zeppo di lunghissime descrizioni di paesi e di costumi esotici, ordinati secondo una geografia caotica e spesso puramente immaginaria.

Ulenhart, secondo traduttore del *Lazarillo* (1617), lo epura da tutto ciò che potesse urtare la coscienza del cattolico.

Qualche tentativo ancora più indipendente tentava di germanizzare, con maggiore o minor fortuna, tutto il teatro d'azione dello *Schelm*, del pícaro tedesco; e più chiaramente si affermavano il tono moraleggiante, il rispetto per le cose della religione e gli interessi geografici ed esotici di questo parallelo tedesco del picaresco spagnuolo.

***

Finalmente, nel 1669, appariva in forma completa il primo grande romanzo picaresco tedesco, il famoso *Simplicissimus* di Johan Jakob Christoffel von Grimmelshausen. L'autore si era certamente ispirato ai predecessori spagnuoli di cui abbiamo parlato, e che erano stati senz'altro il suo modello principale. Ma tali predecessori gli erano giunti attraverso i travestimenti locali, che avevano modificato, secondo le direttive che abbiamo visto, lo spirito genuino del picaresco iberico.

Der Abenteuerliche Simplicissimus è la storia di un soldato di questo nome, che è coinvolto nelle lunghe e dolorose vicende della guerra dei trent'anni, e che, attraverso le più svariate peripezie, viene pian piano a soggiacere ad una crisi morale, che lo porta ad abbandonare il mondo e a darsi alla vita religiosa in senso cattolico, seguendo i consigli di un pio eremita.

È inutile, per non cadere in ripetizioni, esporre qui i molti punti che l'opera maestra di Grimmelshausen ha in comune coi romanzi spagnoli; ma è essenziale porre nella dovuta luce in che modo originale la mentalità tedesca trasfigurasse la struttura e l'intenzione dei suoi modelli iberici.

Abbiamo visto come i traduttori e rifacitori tedeschi del picaresco spagnuolo avessero un debole sia per il moralismo che per le descrizioni geografiche di tipo curioso e didascalico. È sopratutto il primo di questi due elementi che si ritrova molto chiaramente in Grimmelshausen, il quale non risparmia le tirate morali e i predicozzi nel corso della sua opera.

Ma tale elemento si trasforma, nel nostro autore, in modo fondamentale: lo *Schelm* Simplicissimus si converte veramente, e termina la sua vita nello sforzo di redimersi. L'intonazione religiosa, più ancora che moralistica, è dunque fondamentale; la conversione, che ricorre qualche volta, e come artificio esteriore, nel picaresco spagnuolo sopratutto tardo, diviene qui *Wendepunkt* strutturale del romanzo. L'individualità dello *Schelm* è così fondamentalmente mutata: non si tratta di un personaggio immobile su cui le esperienze passano com'acqua sulla pietra, o le cui avventure servono tutt'al più a far perdere giovanili illusioni e a rendere più esperti nell'arte di imbrogliare il prossimo. Simplicissimus, attraverso le sue molteplici esperienze, si modifica, impara, ed impara in senso moralmente positivo; la moralità non è più, come nei precedenti traduttori e imitatori picareschi tedeschi, un condimento estrinsecamente sovraimposto ad un soggetto incongruente, ma diviene anima ed intenzione del romanzo.

La moralità del *Simplicissimus*, invero, non è solo religiosa in senso puramente spirituale; è anche politico-religiosa, oltre che politica. Infatti Grimmelshausen, a differenza dei suoi predecessori nel genere, è un autore politicamente impegnato. Non per nulla il romanzo è ambientato in una delle più grandi tragedie della storia tedesca, la guerra dei trent'anni: Grimmelshausen non fa che accentuarne gli orrori, mostrando i rovinosi frutti della discordia politica e di quella religiosa, termini che poi sopratutto in quel tempo confluivano in un'unica realtà. Se questa ispirazione e locazione culturale del romanzo è profondamente vissuta dall'autore, egli non sa dare ai problemi da esse proposti alcuna soluzione positiva. La risposta della coscienza dell'eroe alle follie ed ai crimini del mondo è la rinuncia, il rifugiarsi nell'ascesi; anzi, se ad un certo punto Simplicissimus riesce a conseguire i beni terreni, proprio allora si sente più lontano dalla pace interiore e da quella verità che solo alla fine, e per ben altra via, si farà strada nel suo animo.

Tutto il pessimismo di una Germania straziata e distrutta pesa sulla coscienza del primo grande autore picaresco tedesco; la sua generazione non vede salvezza in terra, sente tutta la fuggevolezza dei beni di questo

mondo, risolve tutto ciò che la lega a questa vita nel senso di una immane, inevitabile catastrofe, e si protende mestamente verso l'ultraterreno.

Il senso del religioso in Grimmelshausen è un senso tipicamente tedesco. Le tuttora infurianti guerre di religione avevano insieme mantenuto la questione confessionale all'ordine del giorno, e contribuito, con lo spettacolo della deleteria conseguenza di queste lotte, a spostare il centro della spiritualità *in interiorem hominem*. Quelli che, per gli spagnuoli, i francesi e gli italiani dell'età della Controriforma erano problemi scontati, cioè questioni non più sentite come scottanti e vitali, ma trasformate nella passiva accettazione di un atteggiamento ormai indiscutibile, erano invece per i tedeschi e per gli inglesi di quel tempo istanze fondamentali, capaci di penetrare tanto una letteratura quanto la vita politica stessa della nazione. Se l'Inghilterra ha un Bunyan, un Milton, un Baxter, la Germania ha i suoi grandi mistici seicenteschi, e ha Grimmelshausen.

La seconda parte (o continuazione) del *Simplicissimus* rispecchia invece molto chiaramente il secondo aspetto ormai tradizionale dello *Schelmenroman* tedesco, quello geografico-descrittivo-avventuroso. L'eroe si dà ai viaggi, visita numerosi paesi esotici, fa naufragio, approda in un'isola felice, ecc.: si accennano importanti temi delle posteriori « robinsonate ».

* * *

Nell'ultimo terzo del '600 si manifestarono però delle nuove tendenze nel gusto del picaresco in Germania. Si compie cioè quello che Arnold Hirsch ha chiamato l' « imborghesimento del pícaro ». Nel *Simplicissimus* non si ha a che fare che con città assediate, con eserciti accampati, con fortezze; l'ambiente borghese manca quasi del tutto, e sopratutto mancano i valori morali della borghesia.

Solo nell'ultimo romanzo di Grimmelshausen, in *Vogelnest*, vi sono per la prima volta annunci di quello stile che si usa chiamare « realismo borghese »: l'autore infatti dipinge un interno commerciale, e per la prima volta la professione degli affari viene considerata nel picaresco tedesco come una condizione positiva, su cui si fonda il biasimo della vita disordinata e viziosa.

In verità, Grimmelshausen doveva aver subito l'influsso di un romanzo picaresco inglese, *The English Rogue* di Richard Head (1665-1680), le cui due prime parti erano state tradotte nel 1672 sotto il titolo di *Simplicianische Jan Perus*.

Ora, Head aveva segnato molto chiaramente la strada dello sviluppo di una coscienza borghese nella letteratura picaresca. Il suo eroe vive a lungo in una casa borghese come apprendista, anzi vi ritorna poi dopo

numerose avventure per terminare il suo apprendistato. La società borghese di Londra fa quindi essenzialmente da sfondo al romanzo; le bricconate del pícaro spagnuolo si trasformano in offese contro l'etica commerciale.

Questa tendenza si afferma definitivamente in Germania con l'anonimo *Frantzösische Kriegs-Simplicissimus*, uscito nel 1682 ed ampliato nel 1683, il cui autore doveva essere un pubblicista. L'eroe è un vecchio soldato, rovinato e malconcio, che si dichiara nipote del Simplicissimus di Grimmelshausen, e che racconta le sue avventure. Egli ha iniziato la sua carriera però non già come soldato, ma come commesso di un libraio, e si proponeva allora di vivere onestamente da commerciante. Diversi episodi rivelano una valutazione positiva della condizione borghese, e disegnano chiaramente una specie di morale e di catalogo delle qualità e virtù necessarie ad un commerciante. Una sorta di onore mercantile viene così a stabilirsi, distinguendosi dalla nozione cavalleresca dell'onore.

A ciò si contrappone la figura di un mercante disonesto, che calunnia il proprio stato, affermando che in esso tutto è soltanto corruzione ed inganno; tali perniciose dottrine vengono però confutate da un magico personaggio che appare in una visione notturna al protagonista, che resta così convinto della onorabilità della condizione borghese.

L'etica luterana per la quale la vocazione terrena non può essere fine a se stessa, e per cui il desiderio di arricchire oltre ciò che serve a coprire i propri bisogni è peccaminoso e condannevole, è quindi ormai superata; le tendenze verso il potere economico, e la trasformazione etica della coscienza commerciale nel senso calvinista chiarito da Max Weber, è qui chiaramente compiuta. Che « Jan Perus » si allontani poi da questi *standards*, incorra nella corruzione e nel vizio e tradisca le proprie aspirazioni ed i propri ideali di gioventù, poco o nulla cambia del significato generale del romanzo: tali azioni sono infatti considerate quali trasgressioni ad un codice, quali gravi errori morali e sociali, e non vengono assolti come la amoralità costituzionale del pícaro spagnolo. Il peccato, in questo caso, non fa quindi che sottolineare maggiormente il valore di quelle virtù, che siamo andati illustrando.

Questa corrente picaresco-borghese che si veniva affermando in Germania non doveva che essere rinforzata dalla comparsa in lingua tedesca di alcuni romanzi di intonazione analoga e di provenienza olandese.

Il picaresco olandese è tutto volto alla glorificazione dello stato borghese, ed alla condanna di coloro che offendono i suoi principi ed il suo codice. La concezione della vita è orientata sui beni del mondo, sulla conquista di una dignità sociale, e sui vantaggi che se ne ricavano per questa vita.

Così, nel *Ruchloser Student* (tradotto in tedesco nel 1681), emerge il motivo della distruzione di una azienda borghese come centro del dramma.

Nel *Verderbte Kind* (tradotto nel 1685), il protagonista riesce a portare via moglie e sostanze ad un ricco commerciante, e a passare da persona seria e facoltosa. Sperperati i suoi denari, attraversa molte sgradevoli peripezie, e cade malato, pentendosi allora dei disordini e delle disonestà passati. Riemerge dunque qui il motivo del pentimento dell'eroe, tanto caro alla prima epoca del picaresco tedesco; ma il risultato è completamente diverso. Il protagonista non parte per la Terrasanta, nè si dà alla vita religiosa, ma decide di redimersi con una onesta operosità, e di guadagnarsi con una vita laboriosa ed esemplare un posto in quella società che finora ha ingannato. Se egli decide di andare in Chiesa la domenica, è perchè ciò fa parte delle virtù borghesi, perchè è ciò che si deve fare per essere considerato una persona per bene e per conseguire e mantenere il credito sociale necessario ad una attività commerciale. Così egli si mette prima nel commercio librario, poi in quello dei drappi, e finisce per sposare la figlia del padrone, strappando il consenso ed il perdono di quest'ultimo. L'imborghesimento del pícaro è completo, completa è la sostituzione dell'ethos religioso con quello economico-sociale.

Come si vede il picaresco olandese, nato in ambiente profondamente calvinista, è ancora di molto più dichiaratamente borghese che non sia quello originale tedesco dell'ultimo terzo del secolo. Ma il fatto che questi tre tipici romanzi abbiano trovato buona accoglienza in Germania dimostra come l'evoluzione sociale di quest'ultimo paese fosse anch'essa orientata nel senso della vicina Olanda, e come gli *standards* culturali e letterari della repubblica batava venissero pian piano imponendosi anche tra il Reno e l'Oder. Non bisogna dimenticare che la Germania si trovava in condizioni ben diverse da quelle del vicino paese, poichè quest'ultimo era uscito indenne dalla guerra dei trent'anni, entrando anzi proprio nel secol d'oro della sua ascesa ad espansione economica; mentre l'economia tedesca era stata, come chiarimmo in altra parte di questo libro, durissimamente provata, ed un ceto borghese veniva solo allora riformandosi dopo la grande bufera. Ciò spiega il ritardo del romanzo borghese tedesco rispetto a quello olandese.

***

Ma il passaggio dal romanzo picaresco a quello borghese in Germania doveva compiersi definitivamente con Christian Weise ed i suoi seguaci ed imitatori. È singolare come in Germania il romanzo realistico della classe media non sia nato sopratutto da un abbassamento del romanzo eroico e cortese verso la realtà di tutti i giorni e verso le persone della vita reale, come avviene in altri paesi, ad esempio la Francia, ma come tale romanzo derivi invece in buona parte da un annobilimento della

storia della vita del furfante, il quale, poco a poco, si converte, si adegua a differenti *standards* sociali, e fa nascere l'interesse per il mondo delle persone laboriose e dabbene.

Il primo romanzo di Christian Weise, *Der Politische Näscher*, è la storia di un pícaro che si trasforma poco a poco in un onesto borghese.

L'eroe del secondo e del terzo romanzo (1672 e 1675) di Weise è un ricco giovane che deve imparare a conoscere il mondo, imparare cioè a conoscerne la stoltezza, ed acquistare così quella saggezza necessaria ad una vita onorata. Egli si mette perciò in viaggio col suo seguito, ed ha modo di incontrare, attraversando varie contrade, una serie di diversi tipi umani, che vengono accuratamente descritti nelle loro debolezze. I viaggiatori, per lo più, sono dei semplici osservatori di quanto cade loro sotto gli occhi.

La rottura col mondo del pícaro è quindi ormai completa: il protagonista (che del resto non è che un osservatore) è bennato e facoltoso. Egli non è sballottato qua e là dalla sorte, ma viaggia con un preciso intento, ed a suo piacere; ciò che egli osserva non passa senza lasciare traccia nella sua coscienza, ma diviene utile ammaestramento di cui egli sa fare tesoro.

Anche qualche pícaro spagnuolo, ed anche lo *Schelm* tedesco alla Grimmelshausen « imparavano » qualche cosa dalle loro disavventure; ma imparavano in modo puramente negativo, perdevano le loro illusioni sulla vita e sul mondo, si rifugiavano in un pessimismo che li induceva alla rinuncia e alla ascesi. La decadenza della società spagnuola alla fine del *Siglo de Oro*, e la rovina della borghesia tedesca per cause belliche, giustificavano largamente tale atteggiamento fondamentale di delusione e di abbandono. Ma, nell'ultimo terzo del secolo, la situazione in Germania sta cambiando; l'economia è in ripresa, la classe borghese si trova ormai in piena ascesa, le migliori prospettive le sorridono, e comincia a diffondersi quindi uno stato d'animo d'ottimismo. Per Grimmelshausen, la vera felicità può trovarsi solo nel distacco dai beni terreni e nell'offerta del proprio animo a Dio; ma in Weise il concetto di felicità si trasforma fondamentalmente, e si polarizza ormai decisamente verso la vita terrena. Il significato della vita non è più proiettato nell'al di là, ma riportato in questo mondo. In verità, il senso della religiosità è ben lungi dall'essere sparito, si è solamente trasformato. L'uomo deve credere in Dio, ed onorarlo, ma deve insieme instaurare in questo mondo un ordine buono ed efficiente, che gli faccia meritare la salute eterna, ma che valga intanto a procurargli immediatamente dei concreti beni terreni. La religione non è invero subordinata ai propositi mondani, ma questi ultimi sono chiaramente rivalutati ed accolti, accanto alla religione stessa, come naturale destinazione dell'uomo. Si tratta di una posizione di transizione verso quella laicizzazione della vita che verrà compiuta nel corso del secolo XVIII.

A ciò si collega un aggettivo, quello di « politico », che Weise contribuisce a mettere alla moda, e che sarà frequentissimamente usato nei titoli dei romanzi ed opere varie dell'epoca susseguente, come nel '700 sarà invece di moda l'aggettivo « prammatico ».

L'uomo di Weise deve ricevere una educazione « politica »; « politico » non è per nulla detto con particolare riguardo agli affari generali dello Stato, cioè nel senso moderno, ma significa invece, in senso largo, « pratico »: l'uomo deve provvedersi di quelle capacità e di quelle virtù che servono nella vita per sviluppare con successo una attività commerciale o professionale, sia libera, sia al servizio della burocrazia statale.

Questo nuovo ideale educativo è evidentemente un frutto dei tempi: la borghesia, abbiamo detto, è in ascesa; gli stati tedeschi sono sulla strada verso l'assolutismo, e questo implica un enorme sviluppo della burocrazia; si richiede dunque sempre di più un tipo di uomo che allora scarseggiava. Non si tratta di educare dei teologi per farne dei pastori, nè di ammaestrare dei nobili alla vita di corte, all'alta politica, alla diplomazia e all'arte della guerra, nè di coltivare dei talenti molto speciali, come quelli per la medicina e l'ingegneria, mediante un'educazione tecnica: tutto ciò, in Germania, esisteva; si tratta ora di sviluppare un ceto di diversa capacità, un ceto la cui istruzione sia meno specializzata, e dunque di applicabilità più larga, ma che insieme possieda quella cultura generale, che lo metta in grado di riuscire negli affari, propri o dello Stato. La società tedesca ha bisogno, in quel tempo, di un forte incremento di quelli che oggi chiamiamo *managers* e *public relations officers*. A ciò appunto è diretto l'ideale pedagogico del Weise, che prelude così direttamente al culto di quella *Weltklugheit* che sarà poi il cavallo di battaglia di Christian Thomasius e della sua scuola, in campo filosofico.

In Weise stesso, l'ideale del « politico » borghese viene poi mano mano modificandosi. La borghesia si consolida, stabilisce le proprie tradizioni, si conquista uno *status* sociale riconosciuto, e allora comincia a guardare più in alto. Poco a poco, essa prende a proporsi a modello gli abiti dei suoi maggiori, cioè della nobiltà: l'educazione del borghese vuole ormai imitare quella del cortigiano, e l'aggettivo « politico » viene, nel tardo Weise, sostituito sempre più dall'aggettivo « galante », che significa « cortese » nel senso etimologico della parola, cioè, diremmo oggi, aristocratico, ma in senso molto vasto, che abbraccia sia le maniere quanto le capacità dell'alto burocrate e del grande personaggio, chè quello era il ruolo giocato nella Germania di allora dalla nobiltà. Non per nulla Thomasius chiamerà la sua corrente « philosophia aulica ».

Il passaggio al romanzo borghese è poi assolutamente compiuto in Johann Riemer, collega e poi successore del Weise come professore di poesia e retorica a Weisenfels. Egli pubblicò tre romanzi, tra il 1679 e

il 1681, dove talora non è più questione di viaggi, e l'interesse dell'autore si concentra ormai sulla vita in certi ambienti professionali o mercantili, ed ove emerge poi l'ideale della imitazione della aristocrazia.

Ma forse, più che quelli del Riemer, ci interessano maggiormente, come preludio a Christian Reuter, alcuni romanzi scritti da seguaci e imitatori del Weise, molti dei quali anonimi, e spesso improntati ad un nuovo atteggiamento, la satira di quella società borghese che, avendo acquistato ormai una solida posizione e vedendo riconosciuti i propri diritti, comincia ad indugiare a guardarsi allo specchio deformante dell'*humor* e a sorridere di se stessa; alla fase di operosa, onesta, faticosa, talora pensierosa costruzione degli ideali borghesi si aggiunge ora la fase della difesa e dell'affinamento di questi ideali attraverso la satira. Il borghese si sente insomma abbastanza sicuro di sè per aver voglia di ridere alle proprie spalle.

Nel *Politischer Freyersmann* (anonimo) del 1686 l'ideale della « galanteria » si afferma, e di pari passo scompare sempre di più quella intonazione fondamentalmente religiosa ancora così forte in Weise. Si tratta di un'opera dedicata al miglior modo di contrarre un matrimonio vantaggioso, e qui l'unico scopo che l'autore si prefigge è quello di aiutare il lettore nella sua fortuna puramente mondana.

Johann Beer accenna, nel suo *Politischer Bratenwender* del 1682, il carattere di *Bildungsroman*: il suo eroe è un sempliciotto che viene in città dalla campagna, e là viene poco a poco smaliziato ed educato alla vita nel nuovo ambiente. Beer riprende, in altri romanzi, il tono della satira, che egli applica spesso *ad hominem*, scrivendo talora dei veri libelli sotto mentite spoglie per dileggiare delle persone sgradite: siamo qui molto vicini alla mentalità del Reuter.

Altri romanzieri anonimi coltivano egualmente l'*animus* satirico. Nella *Politische Perspectiv* del 1684 si ritrova il tema del romanzo di viaggio: una parte del racconto è dedicata ad una rassegna di luoghi e di persone, in generale della borghesia, introducendo utili osservazioni sui diversi stati e sulle diverse professioni, o su altri soggetti istruttivi.

Il quadro determinante degli interessi parodistici di Reuter è dunque completo: il pícaro si è fatto borghese, e viaggia per imparare e per far fortuna; ma, per di più, il borghese vuol diventare « galante », aristocratico, raffinato; ecco i tre termini, il borghese *parvenu*, il nobile che egli pretende di essere, il pitocco che egli è veramente, entro cui si disegnerà il quadro polemico di *Schelmuffsky*.

***

Abbiamo visto quanto intimamente il tema del viaggio e delle osservazioni antropologiche e geografiche sia connesso in Germania prima col

romanzo picaresco, poi col suo successore, il romanzo borghese. Nel primo caso, ed in particolare nella continuazione del *Guzmán* di Freudenhold, la vena didascalica veniva a sovrapporsi grossolanamente allo spirito picaresco dell'opera, che esclude categoricamente qualunque effettivo ideale educativo; più tardi, invece, nel *Reiseroman* borghese il proposito istruttivo delle osservazioni di luoghi e di costumi sarà parte integrante dell'intenzione dell'opera, e la fusione sarà perfetta.

È venuta così a confluire nel romanzo borghese una corrente diversa dalle sue vere e proprie origini picaresche, una corrente che discende dal vecchio romanzo di viaggi e d'avventure, di cui vogliamo dare qui qualche cenno.

Il romanzo d'avventure, già noto sin dal medioevo, e vivificato dalla confluenza del romanzo bizantino, aveva spesso mostrato una predilezione per la descrizione di paesi esotici. L'età delle scoperte, attraverso i resoconti degli esploratori, dei commercianti e dei missionari, aveva poi sviluppato una forma di letteratura geografico-descrittiva indipendente da un interesse romanzesco, che mostrava spesso delle analogie coi molto più antichi itinerari per pellegrini. Questo genere di letteratura aveva nel '600 un considerevole sviluppo.

A queste opere venivano poi ad aggiungersi certe continuazioni ed imitazioni del *Simplicissimus*, nelle quali il carattere di romanzo di viaggio è particolarmente accentuato. È inutile dire che caratteristica di queste opere è la grande inesattezza, spesso la contradditorietà. I loro autori hanno utilizzato senza alcuno scrupolo critico ogni tipo di fonti, da quelle commerciali e diplomatiche a quelle missionarie o di pellegrinaggio, incorrendo spesso in quelle mostruose deformazioni della verità geografica che Christian Reuter si compiacerà di dileggiare nel suo romanzo.

***

Il romanzo picaresco, con i suoi sviluppi borghesi, ed il romanzo di viaggi, valgono a fornire i precedenti di numerosi aspetti di « Schelmuffsky ». Ma nell'opera del Reuter confluisce anche un'altra corrente letteraria assai in voga in Germania, che sarà opportuno analizzare ora. Si tratta della *Lügenliteratur*, la letteratura fanfarona, poesia, novellette, romanzi, le cui origini come genere si perdono nella notte del medioevo.

Intendiamoci, anche il pícaro può mentire: ma mente per il proprio vantaggio, con personaggi della sua storia, e non rispetto al lettore; nel suo racconto egli non ha nulla da celare, nulla toglie e nulla aggiunge ai fatti, e se narra le sue malefatte e le sue prodezze con un certo senso di vanagloria, pretende però di essere creduto; del resto, non ha scrupolo

di accusarsi talora di dabbenaggine, e di riferire scene in cui egli giuoca la parte della vittima, o fallisce nei suoi intenti.

La letteratura fanfarona, invece, giuoca proprio sulla spudoratezza del mendacio. Questo è il carattere che la contraddistingue: in essa l'autore mentisce sapendo di raccontare qualcosa che non sarà creduto, anzi lo racconta in modo che non venga creduto, suscitando un effetto di comico o di assurdo.

Ovviamente, a parte questo carattere, il senso del concetto di « menzogna » in letteratura è quanto mai vago ed indefinito, tanto che spesso la *Lügenliteratur*, malgrado ogni sua più precisa definizione, confluisce insensibilmente in altri generi letterari. Anzitutto, infatti, difficile è la delimitazione nei rispetti dei racconti mitici e favolosi, nei quali spesso la credibilità del racconto giuoca un ruolo subordinato o nullo, facendosi invece leva sull'elemento dello straordinario e del meraviglioso, che riposa su una convenzione letteraria, su di un accettato distacco dalla realtà. Così pure molti aspetti del comico spinto, del grottesco, del caricaturale, non sono fatti per essere presi a *face value*, implicano una deformazione voluta ed apparente, ma valgono in letteratura a guisa di passaggio al limite di una realtà, da cui essi non si distaccano lasciandola intatta, ma che trascinano insensibilmente nella direzione della loro esagerazione, tanto che l'effetto nasce proprio da questa ambiguità insorgente, da quel tanto della realtà che la trasformazione conserva, ed in quel tanto di trasformazione che si riesce a far subire alla realtà che costituisce il punto di partenza: e tutto ciò in un processo mentale, in cui la lettera della figurazione letteraria è paragonata a ciò che del suo modello esistente si conosce. Come osservava recentemente un noto critico, questo aspetto del comico è istituzionalmente parrocchiale, presuppone cioè che il lettore conosca il bersaglio reale della polemica.

La *Lügenliteratur* si differenzia da questo tipo di comico, in quanto il suo valore è, oseremmo dire, più universale. Essa si pasce normalmente dell'impossibile e dell'assurdo in modo così generale, che di solito un bersaglio polemico è escluso, a meno che non si tratti di una polemica diretta contro una mentalità o un genere letterario in blocco.

***

Un primo tipo di *Lügenliteratur* è quello molto antico, dedicato al resoconto di reali o pretese gare di menzogne. Queste opere degenerano spesso in vere e proprie filastrocche insulse, in cui i valori dell'ordine del mondo sono invertiti attraverso una serie di *contradictiones in adjecto*, per finire nel non senso e nell'assurdo: si pensi ai paralleli di Burchiello

e dei «limericks». Di questo tipo sono il famoso *Finkenritter* (1559) e numerose altre opere in voga più tardi. Ma non è questo che ci interessa come preludio a Reuter.

***

Diversa è l'intonazione di quei racconti menzogneri, in cui lo scopo, più che l'assurdo, o la costruzione di un mondo alla rovescia a titolo di pura buffonata o moralistico, è invece la satira delle vanterie di certi fanfaroni reali o immaginari. Ci troviamo, insomma, nel mondo del viaggio di Orlando nella luna, o del viaggio nel sole di Cyrano de Bergerac: la sorte di questo genere di letteratura confluisce poi in un altro genere apparentato, quello dei viaggi immaginari, *La Città del Sole, Utopia, Lilliput, Erewhon,* a scopo di satira di costumi, se non addirittura di riformismo politico; genere di un moralismo infinitamente più fine e più differenziato di quello di certi poeti dell'assurdo. Se questo è uno dei rami dello sviluppo del sottogenere, l'altro è quello che porta invece direttamente a *Schelmuffsky* e a *Münchhausen,* ove la fanfaronata è raccontata o per puro amore dell'arte, o, di nuovo, per satireggiare certi viaggiatori troppo immaginosi, o certi gradassi.

Appaiono così le bugie belliche, venatorie, geografiche, ecc., che dal Rinascimento al Barocco offrono largo pasto alle fantasie volte al comico. Avvicinandoci al periodo che ci interessa troviamo che, nel suo *Schimpf und Ernst,* Melander riprende una serie di storie fanfarone, ma ciò che vi è di peculiare nella sua posizione è che egli introduce dei severi giudizi morali e si propone, riferendo le menzogne, di svergognare i mentitori e di correggere il vizio. Fandonie venatorie compaiono nel *Vincentius* di Heinrich Julius, ed il paggio Harpex dell'*Horribilicribrifax* di Gryphius è un altro bell'esempio di fanfarone assurto alla dignità di personaggio di un grande autore.

Nel barocco tedesco le esagerazioni e le smargiassate sembrano poi avere avuto una funzione particolare. Quelle tendenze allo straordinario, al meraviglioso artefatto, talvolta all'assurdo che si riscontrano in molti aspetti dell'arte barocca, e che la fanno tornare di moda ai nostri tempi presso certi artisti surrealisti o di tendenza affine, trovavano largo pascolo nel tipo di immaginazione che si incontra in queste storie fantastiche ed impossibili. L'*humor* barocco, con tutta la sua inclinazione al grottesco, spaziava dunque in questo campo; e non soltanto l'*humor*: infatti, nell'età barocca, i limiti tra l'istituzionalmente serio e l'istituzionalmente scherzoso sono più fluidi, o almeno diversamente situati che in altre epoche; onde avviene che una mentalità giocosa possa introdursi nelle incombenze più serie con pieno diritto di cittadinanza, o che certi diletti vengano elevati

alla solennità di cerimonie. Ce ne dà un buon esempio il famoso predicatore Abraham a Sancta Clara, uno degli scrittori culturalmente più caratteristici del barocco austriaco, il quale, per quanto bolli a fuoco più volte il turpe vizio del mentire, mescola alle sue prediche, per allettare ed intrattenere gli ascoltatori, insieme a molti altri scherzi, *calembours*, e divertimenti verbali, una buona dose di storie fanfarone, come quella dello schiaffo che diede fuoco all'arsenale di Costantinopoli, perchè una scintilla uscita dall'occhio di colui che era stato colpito cadde su un barile di polvere. Non parliamo poi degli abbellimenti di questo genere, con cui il buon padre condisce le sue storie di santi, perchè in tal caso il racconto deve necessariamente avere del miracoloso, onde egli si sente autorizzato ad attingere a piene mani alla *Lügenliteratur* tradizionale, e ad apportarle contributi propri.

È quindi chiaro in quale ambiente si muovesse il nostro Christian Reuter allorchè fa uscire dalla penna di Schelmuffsky le meravigliose storie di cui parleremo a suo luogo; egli si inseriva così in una antica tradizione, la cui *Einstellung* era fondamentalmente satirica, per quanto talora il genere fosse così direttamente accolto ed istituzionalizzato come tale, da perdere ogni riferimento polemico, da divenire il culto della menzogna per sè, della distorsione del mondo per amore dell'arte, fino a penetrare con pieno diritto di cittadinanza nella letteratura « seria ».

Abbiamo detto che « Schelmuffsky » è, nella sua apparente semplicità, opera dai molteplici sfondi e dalle molteplici prospettive. Il quadro di esse non sarebbe completo, se non si individuasse uno dei suoi principali bersagli polemici, che è appunto il romanzo cortese.

Sarebbe assurdo pretendere di dare una trattazione anche compendiosa di un argomento così vasto e complesso, come la storia del romanzo cortese in Germania nel '600, in poche pagine: ci limiteremo quindi a richiamare alcuni tratti essenziali per una elementare informazione del lettore. Del resto, il bersaglio polemico del Reuter è così generale, cioè investe questo tipo di letteratura in modo così generico, che possiamo dispensarci dall'entrare in particolari.

Si può anzi pensare che un atteggiamento polemico nei confronti del romanzo cortese in generale non fosse cosciente in Christian Reuter, per quanto tale atteggiamento avesse contribuito a formare, forgiando la personalità dell'anti-eroe appunto in antitesi al cavaliere errante virtuoso e disinteressato, quel tipo di letteratura picaresco-borghese da cui Reuter doveva prendere le mosse. Ma questa letteratura picaresca e picaresco-

borghese aveva ormai stabilito una tradizione propria così solida ed autonoma, che in coloro che la coltivavano poteva benissimo essere assente ogni atteggiamento di polemica cosciente nei riguardi del romanzo aulico.

Non staremo quindi a parlare dell'*Amadigi* e dei suoi innumerevoli derivati, dei romanzi arcadico-pastorali, di quelli galanti ed eroici, tutti in gran voga nel '600 tedesco.

Ma ci sembra che un tardo sviluppo del romanzo cortese meriti particolarmente la nostra attenzione rispetto a Reuter, e che si possa a questo proposito parlare di una polemica diretta del nostro autore nei suoi riguardi.

Particolarmente interessante per il nostri scopi è infatti il rifiorire del romanzo galante, verso la fine del secolo, con August Bohse (Pseud.: Talander), che fu notevolmente influenzato dalla maniera del duca di Braunschweig e da diverse fonti francesi. Abbiamo visto come, verso la fine del secolo, si affermasse, anche nel romanzo borghese, l'ideale della galanteria. Romanzo cortese e romanzo popolare vengono quindi lentamente a convergere in una serie di generi intermedi.

È proprio la « galanteria » alla francese quello che costituisce per il Bohse il *Bildungsideal.* Abbiamo visto in altre parti di questo nostro saggio come proprio allora l'influsso francese si rinforzasse nelle corti tedesche, talora a detrimento di quelli italiano e spagnuolo. Ora, l'ideale dell'uomo alla Bohse è quello del cortigiano, di colui che sa brillare nella società e negli affari della corte, avendo ricevuto una formazione essenzialmente pratica, strettamente apparentata a quella « politica » che il Weise voleva dare al borghese del suo tempo.

Si tratta, sopratutto, di romanzi per le signore, e di politica amatoria. È così comprensibile l'interesse che destarono, come anche la riprovazione che suscitarono in alcune personalità, ad esempio Thomasius. I temi sono quelli del marito vecchio e della moglie giovane, e simili; i dialoghi sono freddamente formali ed esteriori, il testo interrotto da epistole non meno vacue, che dovevano certo servire poi da modello a molta corrispondenza privata degli amatori di quel genere di letteratura.

Particolarmente significativo per noi è quanto l'autore scriveva molto più tardi (1725), nella prefazione ad un suo nuovo romanzo, le *Verliebte Verwirrungen,* in cui egli proponeva come compito del romanziere « di mostrare come si praticano le buone maniere, come si compiono azioni valorose, come ci si comporta con decenza con signore onorate, quali riguardi si devono a persone di qualità, e come si fa ad avere dello spirito nella conversazione ». Bohse, riassumendo in poche parole i propositi perseguiti nella sua lunga carriera di romanziere, non ha fatto che formulare il *Bildungsideal* del nostro Schelmuffsky. Quest'ultimo, il borghese grossolano che aspira al far nobiliare, non farà che avere in bocca simili frasi, e perseguire simili intenzioni, ovviamente in modo del tutto parodistico.

Capitolo II.

ITINERARIO DI « SCHELMUFFSKY »

Quasi contemporaneamente alle commedie del ciclo di Schlampampe, Christian Reuter pubblicava la sua opera maggiore, il romanzo *Schelmuffsky*, composto probabilmente nel 1695. Ad una prima edizione della prima parte, seguiva una seconda, dal titolo *Schelmuffskys Wahrhaftige kuriöse und sehr gefährliche Reisebeschreibung Zu Wasser und Lande I teil, Und zwar die allervollkommenste und accurateste Edition in Hochteutscher Frau Mutter Sprache eigenhandig und sehr artig an den Tag gegeben von E. S. - Gedruckt zu Schelmerode, Im Jahr* 1696. Seguiva una dedica « Al nobile Gran Mogol il Vecchio, famosissimo Re o meglio Imperatore d'India, in Agra, ecc. ecc., al Signore che mi è stato tanto amichevole in questo pericolosissimo viaggio », una lettera dedicatoria allo stesso, ed un'altra « Al lettor curioso ». L'anno dopo appariva la seconda parte, *Schelmuffskys kuriöser und sehr gefährlicher Reisebeschreibung zu Wasser und Lande, anderer Theil—Gedruckt zu Padua eine halbe Stunde von Rom, Bei Peter Martau*, 1697. Questa volta l'opera era preceduta solo da una lettera dedicatoria « Al lettor curioso ».

Le iniziali E. S. che apparivano sulla copertina della prima parte corrispondevano ovviamente a Eustachius Schelmuffsky, Eustachius essendo, come si ricorderà, il nome del figlio maggiore dell'ostessa Anna Rosine Müller, che aveva ispirato il personaggio reuteriano.

***

L'eroe inizia il suo racconto narrando della sua nascita. Sembra che un grosso ratto avesse fatto un buco nel vestito nuovo di seta di sua madre, quindi fatto un brutto scherzo a sua sorella, per cui la madre, per il grande spavento, mise al mondo il nostro autobiografo in epoca molto prematura. Fin dalla nascita egli sapeva parlare ragionevolmente, e ricevette poi una certa istruzione dal precettore Herr Gerge. Da piccolo compì già alcune prodezze, ma poi perse gusto alla vita, e combinò diverse malefatte; finchè, a ventiquattro anni, annunciò solennemente alla madre: « Voglio andare in giro a visitare contrade e città straniere, e forse diverrò famoso per i miei viaggi, cosicchè quando ritornerò, ciascuno dovrà togliersi il cappello quando vuol parlarmi ».

Così Schelmuffsky parte dalla natale Schelmerode, incontrando poco dopo un conte, che lo fa salire sulla sua slitta, e lo porta con sè ad Amburgo. Ivi i due si installano in una locanda frequentata da ospiti di gran

riguardo; a tavola, in una nobilissima compagnia, Schelmuffsky racconta la storia meravigliosa della sua nascita, riscuotendo il più grande successo, talchè si grida: « Evviva l'eletto nobiluomo, che nasconde il suo illustre casato sotto il nome di Schelmuffsky ».

Nella notte, una delle dame della compagnia, Charmante, gli spedisce un dolce bigliettino, convocandolo nella sua stanza. Schelmuffsky vi si reca, e Charmante tenta di sedurlo, e di indurlo a sposarla; ma egli risponde: « che lui era un tipo in gamba da cui sarebbe venuto fuori qualcosa di buono, se soltanto continuava a girare pel mondo, onde non aveva voglia di prender moglie ». La fanciulla dà in smanie, e Schelmuffsky la lascia. Ma la mattina dopo uno dei nobili, geloso, lo sfida a duello; Schelmuffsky, naturalmente, lo ferisce, con gran gioia della sua bella, che egli accompagna poi ad una danza, ove si mostra così perfetto ballerino, che tutti sono riempiti di ammirazione.

Quindi l'eroe porta Charmante a vedere la famosa Opera, ma la sera viene assalito da una schiera di furfanti, che egli fa tutti a pezzi a colpi di spada; temendo poi di incorrere in difficoltà con la giustizia, il nostro viaggiatore lascia la città, si imbarca e si reca dritto a Stoccolma.

Ivi egli prende alloggio presso un giardiniere, e viene da tutti accolto splendidamente, perchè ciascuno vede « che lui è un tipo in gamba e che c'è da aspettarsene qualcosa di straordinario »; tutti vanno a vederlo come una rarirà, e una nobil fanciulla, Lisetta, si innamora perdutamente di lui; Schelmuffsky, però, non vuole sposarla, ed essa muore di dolore. Ma un'altra donzella di illustre casato si invaghisce del nostro eroe; questi viene provocato da un altro pretendente ingelosito, ma se la cava con grande onore. Il padre della fanciulla, però, chiude in casa la figlia per evitare nuovi guai.

Intanto, l'amico conte è arrivato a Stoccolma; giunge anche una lettera di Charmante, che poi compare essa pure a Stoccolma. Schelmuffsky, intanto, si è rotto una gamba, e deve farsi curare. Dopo un felice soggiorno, i tre decidono di partire, e si imbarcano, con seimila altre persone, su di una grande nave. Ecco però la tempesta: Charmante è inghiottita dalle onde infuriate, mentre i due amici nuotano per più di cento miglia fino ad Amsterdam, ove approdano proprio nel giardino del borgomastro. Naturalmente vengono ricevuti con le più calorose accoglienze, e vengono invitati ad una festa nuziale. Schelmuffsky, come il solito, si fa grande onore raccontando la storia della sua meravigliosa nascita, presentando una poesia d'occasione, e bevendo una immensa quantità di vino.

Dopo poco, il protagonista riceve una nuova offerta matrimoniale, che egli respinge ancora. Si fa molto ammirare in un'altra danza.

Ma Schelmuffsky lascia anche Amsterdam, questa volta per recarsi in India, sempre seguito dal conte. La loro nave incontra prima moltis-

sime balene; poi, giunti all'equatore, fa così caldo che il povero conte muore. Comunque, appena approdato in India, Schelmuffsky si dirige verso la reggia del Gran Mogol. Questi l'accoglie coi più grandi onori, e tanto più, quando ha ascoltato la storia del famoso ratto. Schelmuffsky, così, è ospite dell'imperatore dell'India, e lo aiuta a mettere in ordine i suoi conti; l'eroe se la cava così bene, che trasforma il passivo in attivo, e il Mogol gli propone di divenire Gran Cancelliere del suo impero; ma Schelmuffsky si schermisce e parte, ricolmo di preziosissimi doni.

Attraversando il Mediterraneo il nostro viaggiatore vede le sirene; dopo tre giorni egli è nello *Ostsee* (la parte meridionale del Baltico), che traversa in alcune settimane. Finalmente giunge, con questo strano itinerario, a Londra, ove prende domicilio ed eccita ancora le più grandi meraviglie con la storia del ratto.

Numerose figlie di Lords chiedono la mano dell'illustre giovane, tanto più che questi aggiunge ormai alla storia del ratto quella della sua visita al Gran Mogol, che gli frutta ancor più grande successo. Ma anche qui Schelmuffsky non vuole stabilirsi, pensando di riuscire, mediante ulteriori viaggi, « a salire sempre più in alto ». Incauto! Gravi sciagure incombono sul suo capo innocente.

Veleggiando verso la Spagna, la sua nave è assalita dal terribile pirata Hans Barth, che intima la resa. Ma il prode Schelmuffsky ha già tratto la spada, e taglia a fette moltissimi corsari; tra l'altro, taglia un gran pezzo di naso ad Hańs Barth stesso. Il suo valore è però sfortunato: troppi sono gli avversari. Ben presto egli è preso, spogliato di tutto, e gettato in un oscuro carcere a Saint Malo, covo del feroce pirata. Là resta per sei mesi, tra le più dure sofferenze; finchè uno spettro apparsogli all'improvviso gli promette la liberazione; è l'anima della gentile Charmante, ricordatasi nell'oltretomba dell'amato.

Così Schelmuffsky scrive alla madre, che invia i cento talleri del riscatto, ed è liberato.

Miserabile, stracciato, il nostro eroe si mette sulla via del ritorno. Attraversa Londra, tutto vergognoso, temendo di essere riconosciuto da quelli che lo avevano visto al colmo della sua fortuna. Mendicando il suo pane, o guadagnandolo con umili servigi, raggiunge le vicinanze di Amburgo, e di là si reca a Schelmerode.

Qui finisce la prima parte della straordinaria *Reisebeschreibung.*

***

La continuazione del 1697 ci mostra l'eroe in atto di fare il suo ritorno a Schelmerode. Egli percorre per tre giorni e tre notti la città, senza riu-

scire a trovare la casa della genitrice: tanto la lunga lontananza gli aveva confuso la memoria. Nè può domandare notizie ai passanti, perchè ha quasi del tutto dimenticato la sua *Frau Mutter Sprache*, e nessuno lo capisce. Finchè egli incontra due cugine che finalmente lo riconoscono, e promettono di portarlo dalla madre; solo che due operai, che essi incontrano, lo picchiano e se ne vanno con le cugine; queste, dopo un po', tornano tutte soddisfatte per i bei regali ricevuti, e finalmente lo portano a casa, ma trovano la porta chiusa: tutti e tre trascorrono la notte dormendo sul selciato.

La mattina dopo, l'infelice eroe rimette finalmente piede nella casa materna. Ma riconosce la madre solo perchè questa ha addosso il vestito di seta, che era stato bucato dal famoso ratto. Finalmente il riconoscimento è fatto da ambo le parti, e Schelmuffsky racconta le sue mirabolanti avventure; purtroppo la gioia del ritorno gli è amareggiata da un certo cuginetto, che non crede una parola dei suoi racconti, e lo beffeggia spudoratamente come se fosse un bugiardo e un fanfarone.

Ma l'eroe è stanco e cade ammalato. Continua a rigettare per quattro settimane, e ogni sorta di animali gli escono dallo stomaco. Guarisce bevendo molto olio d'oliva, ma i suoi dolori non durano meno di un anno.

Purtroppo, i rapporti con la famiglia vanno peggiorando. Schelmuffsky litiga con la madre, sopratutto a causa del cuginetto, che non cessa di tormentarlo.

Finalmente, il gran viaggiatore reclama la sua parte dell'eredità paterna, perchè vuole rimettersi a girare in cerca di fortuna. Ma un debitore della famiglia, che dovrebbe pagargli quanto gli spetta, è per il momento insolvibile; cosicchè l'eroe vende i suoi crediti per un quarto del loro valore, e parte, rivestito a nuovo, inseguito dal cuginetto che lo insulta e lo prende a sassate.

La vettura di posta su cui l'eroe viaggia dopo un poco si rovescia. Egli è così costretto a proseguire a piedi, col suo baule. Raggiunge un convento, ove è accolto con grandi onori. Ma anche qui non vuol rimanere, e riparte in vettura per Venezia. Venezia è posta su una altura rocciosa; è circondata da un grosso muro, e nelle vicinanze si vedono montagne di sabbia. Schelmuffsky si installa in una locanda, e prende poi a visitare la città. In Piazza San Marco si trova un palazzo di più di cinquanta piani, e dinanzi a ogni casa c'è una pompa, perchè là l'acqua è rarissima.

Nella stessa piazza si trova una lotteria; immediatamente Schelmuffsky vince un bellissimo cavallo, ed una grossa somma di denaro. È invitato dai nobili veneti ad un gran banchetto, racconta le sue gesta, e riceve in regalo un gran vaso di cristallo: infatti tutti si rendono conto, « che egli è di nobile progenie, e che una luce straordinaria gli brilla negli occhi ». Gli viene offerta subito la carica di Ispettore del Consiglio, che

egli rifiuta volendo viaggiare ancora; e scende a cavallo le scale del palazzo, che sono di cristallo.

Poco dopo, il cavallo s'impenna, rovescia il baule che trasporta, rompendo il preziosissimo vaso, e fugge in aperta campagna; Schelmuffsky gli corre dietro, ma deve inseguirlo fino a Padova, dove decide così di fermarsi.

Padova è una città universitaria, nella quale ogni anno trentamila studenti sono nominati dottori. Ivi l'eroe entra in una locanda, il Toro Rosso, accolto con gran festa dall'ostessa, che lo scambia per suo figlio, assente da molto tempo in un misterioso viaggio.

L'ostessa ha due figlie, eleganti e pretenziose, che però litigano continuamente con la povera donna. Essa ha inoltre un altro figlio, un giovanetto che fa subito amicizia con Schelmuffsky. Alcuni studenti abitano nell'osteria, e con essi le due ragazze si prendono numerose libertà; Schelmuffsky, invece, si sente troppo superiore ad esse e le disdegna.

Dopo tre settimane, ecco giungere anche il figlio maggiore dell'ostessa, reduce dai suoi viaggi; è ridotto nelle condizioni di un mendicante, e puzza di acquavite e di tabacco. Pretende di non conoscere quasi più la sua lingua, e di parlare in quelle straniere, dando però miserabile prova delle sue capacità in tale esercizio. Nondimeno afferma di essere stato nei paesi più diversi, e di aver incontrato le più sensazionali avventure. Ma il fratellino minore lo beffeggia, accusandolo di raccontare colossali fandonie. Comunque basta che Schelmuffsky racconti un paio delle sue autentiche strabilianti prodezze per ridurre al silenzio quel millantatore dalla debole fantasia.

Il bugiardo, nel corso delle sue vanterie, viene a parlar male dei tedeschi. Egli eccita così il giusto sdegno del nostro eroe, che lo sfida a duello sulla cima di una montagna, ed ivi gli taglia ambo le orecchie con due colpi maestri.

Dopo questa nuova impresa, Schelmuffsky parte per Roma. È questa una città circondata da una palude piena di canne, detta Tevere, che penetra anche tra le case, talchè la barca è il solo mezzo di trasporto. La grande specialità del luogo sono le aringhe, che si pescano nel Tevere, e che sono le migliori del mondo. Un astronomo, presso il quale l'eroe abita, lo conduce a vedere S. Pietro e a visitare il Papa, che dorme sul suo gran seggiolone. Schelmuffsky, secondo l'uso, deve togliergli i gambali di pelle e baciargli i piedi, che sono sporchi e puzzolentissimi.

Poco dopo scoppia un gran tumulto, perchè il pirata Hans Barth ha assalito i pescatori di aringhe, e ha rubato quaranta botti di tale preziosa mercanzia. Dettofatto Schelmuffsky, alla testa di un pugno di valorosi, insegue in barca la nave del corsaro, di cui vuol trar vendetta. L'eroe afferra il terribile nemico, e lo immerge sott'acqua tenendolo per le orec-

chie, finchè questi promette di restituire tutto il maltolto, dopodichè gli è concessa salva la vita.

I pescatori, riconoscenti, offrono a Shelmuffsky una botte di aringhe, che egli spedisce per posta alla madre, con una bella lettera. La madre gli risponde, lamentandosi di essere in fin di vita, e chiedendo la presenza dell'amato figlio al suo capezzale. L'eroe si pone tosto in viaggio, passando, per fare più presto, dalla Polonia. Attraversata Norimberga, entra nella Foresta Nera, che sarebbe vicina a quella città. Ma ivi è assalito da due banditi, che lo spogliano di tutto, talchè egli torna a casa con la sola camicia, e ridotto come un mendicante. L'opera si chiude con la promessa di una terza parte, che non vide mai il giorno.

* * *

Abbiamo detto che della prima parte di *Schelmuffsky* esistono due versioni. È la seconda, cioè la definitiva, quella di cui abbiamo dato conto nelle pagine che precedono. Ma sarà opportuno istituire un breve confronto con la prima stesura. Il primo *Schelmuffsky* è più vicino all'atmosfera della commedia del cielo di Schlampampe, come diversi particolari chiaramente rivelano, è più breve, più confuso nelle determinazioni temporali, più debole nelle motivazioni delle azioni dell'eroe; la lingua è meno animata e meno colorita, diverse formule o frasi fatte, che poi ricorreranno nella seconda versione, mancano ancora.

In cambio, nel secondo *Schelmuffsky* risulta assai abbreviato il racconto della prigionia a Saint Malo, e numerosi particolari che la riguardano scompaiono completamente.

* * *

Non si può dire che Schelmuffsky abbia avuto un grande successo editoriale, nè un influsso considerevole sulla storia del romanzo tedesco. Come sappiamo, il primo successo delle opere reuteriane fu quasi esclusivamente scandalistico, determinato dalla eco dei procedimenti penali, e dall'interesse per la cosa delle corporazioni studentesche di Lipsia. Si trattò quindi più di un successo popolare, che letterario.

Una nuova edizione ammodernata dell'opera apparve verso la metà del XVIII secolo, e nel 1792, a Berlino, una continuazione. L'interesse rinacque in età romantica, allorchè cioè Brentano, von Arpim, Eichendorff, i fratelli Grimm ed altri riscoprirono e rivalutarono il romanzo (di cui allora si ignorava ancora l'autore), e lo restituirono al posto meritato nella storia della letteratura tedesca.

Capitolo III.

PERSONAGGI E STRUTTURE

Senza nessuna pena si riconoscono nei personaggi principali del romanzo quelli del ciclo di Schlampampe. Oltre all'identità dell'eroe, l'ostessa del *Goldner Maulaffe* di Plissine si è trasformata nella ricca vedova di Schelmerode; le due sorelle, e il fratellino Däfftle, sono diventati dei cuginetti, e compare persino, all'inizio, il precettore Gerge.

Tutti questi personaggi, salvo Schelmuffsky stesso, sono qui trattati con molta maggiore concisione, o meglio povertà di tratti che non nelle commedie; la personalità del protagonista domina, anzi schiaccia l'insieme, lasciando pochissimo posto alle figure secondarie: chiara espressione della megalomania dell'immaginario autobiografo. Però alla famiglia di Schelmuffsky si collega un altro personaggio, quello dell'ostessa di Padova: la quale ha un figlio viaggiatore e bighellone, due figlie allegre, ed un marmocchio saccente e scanzonato. Si tratta, a questo proposito, di un espediente comico quasi geniale, la cui struttura di contrasto non ci è però completamente nuova rispetto alle opere precedenti del Reuter.

Come abbiamo detto, gli altri personaggi del romanzo sono quasi inesistenti. Gli unici due che abbiano una certa consistenza minima, poichè almeno ritornano con una certa frequenza, sono il Conte e la donzella Charmante. Abbiamo visto altrove come a modello del primo fosse servito un certo Graf, figlio di un ricco borghese di Lipsia, uno dei « Lions » locali; quanto alla Charmante, ci manca ogni riferimento a persona reale. Ma anche per questi due personaggi non si può parlare di una vera personalità, ma al massimo di un tipo. Il primo è il nobile sciocco e pretenzioso, non meno grossolano e non meno sporco del borghese annobilito Schelmuffsky: il conte giuoca poi il ruolo di una vera e propria mezza figura, restando costantemente all'ombra del protagonista, che segue come un agnellino.

Quanto alla intraprendente damigella, essa ha certo molto maggior spirito d'iniziativa personale, almeno in un primo tempo; ma le sue caratteristiche e le sue azioni non esorbitano per nulla da quelle proprie della figura più stereotipata della cortigiana d'alto bordo, che si dà arie nobiliari pur comportandosi come una *cocotte*.

Le altre figure non sono, lo abbiamo già detto, che semplici ombre fuggevoli intorno a quella del protagonista. Si tratta o di una vera e propria *claque*, cioè di una serie di persone che cadono in adorazione di fronte al nostro eroe appena questi apre bocca, o di una serie di marrani, che Schelmuffsky punisce ed umilia nei modi più svariati e più

sbrigativi. La gamma si estende dall'imperatore dell'India sino ai pirati, ma la loro differenziazione è primitiva, appunto per l'esilità della personalità che viene loro concessa.

Anche facendo un semplice elenco delle loro attribuzioni, i diversi stati sociali si trovano rappresentati abbastanza equamente, ma con considerevole superficialità.

Al di sotto del Mogol, incontriamo dei nobili tedeschi, olandesi, svedesi, inglesi, dei nobiluomini veneti, dei grossi borghesi d'Amsterdam. La media borghesia è scarsamente rappresentata, se non dalla famiglia del protagonista. La piccola borghesia compare con l'ostessa di Padova e la sua famiglia, e in qualche altro particolare. Le classi più povere, col giardiniere di Stoccolma e coi pescatori di aringhe di Roma. I fuori legge con Barth ed i suoi, e con i due manigoldi della catastrofe finale. Il clero, col Papa in persona, e con alcuni monaci. Le professioni liberali, coll'astronomo di Roma. Mancano i pastori protestanti, i soldati, i contadini.

* * *

Con tutto ciò è ovvio che la figura di maggior risalto, anzi l'unica figura di risalto, debba essere quella del protagonista.

In essa si impernia la ambiguità fondamentale di tutto il romanzo: ambiguità chiaramente calcolata, la cui tensione è appunto il veicolo principale della comicità reuteriana.

Schelmuffsky presenta se stesso, e tutto il suo mondo, ovviamente sotto mentite spoglie. Schelmuffsky è un fanfarone, un bugiardo affetto da mania di grandezza, che si attribuisce le qualità e le imprese più mirabolanti senza prendersi cura di fornirle della più elementare verisimiglianza. Noi abbiamo così un primo Schelmuffsky, quello preteso, il grand'uomo che emerge dal proprio racconto, e che è dotato di una serie di caratteristiche che sarà utile esaminare in seguito.

Ma il romanzo reuteriano non presenta lo stesso caso di un *Münchhausen* o di un qualunque altro romanzo fanfarone: quello cioè di offrirci una figura di millantatore esclusivamente costruita sul fumo, per cui il lettore si diletta di certe strabilianti menzogne che restano però sospese in aria, e che nell'aria svaniscono, lasciando al loro posto il puro nulla. Schelmuffsky è invece accompagnato dalla controfigura del suo vero se stesso, e questo vero se stesso (vero, naturalmente, in senso relativo, cioè nella immaginazione del romanziere, ma anche nel più concreto riferimento a Eustachius Müller) è un personaggio ben noto e ben preciso, dotato anche lui di caratteristiche chiaramente individuabili.

Questo avviene in due sensi. In un primo senso il romanzo *Schelmuffsky* non può valere come opera isolata, e come tale anche non era

stata concepita: si trattava di un'opera che presupponeva le altre del ciclo di Schlampampe, e che contava effettivamente su di un pubblico preparato, cioè un pubblico a cui la storia di Schelmuffsky era nota, se non altro per il successo scandalistico delle complicazioni legali che essa aveva causato.

Infatti, per godere appieno del racconto di Schelmuffsky, cioè dello Schelmuffsky visto dal di dentro, bisogna saper guardare questo racconto nella controluce dello Schelmuffsky visto dal di fuori, cioè di quel pezzente ubbriacone e millantatore che è il figlio maggiore di Schlampampe.

In un secondo senso, il romanzo *Schelmuffsky* si presenta come più indipendente, perchè reca in se stesso, seppure meno esplicitamente, la chiave di questo contrasto, fondamentale per l'effetto comico. Ci riferiamo a un importante elemento, cioè al parallelismo dei personaggi della famiglia dell'osteria di Padova con la costellazione familiare di Schelmuffsky stesso. Basta rendere attento il lettore a questo fatto, per svelargli la generale qualità strutturale dell'opera reuteriana, che è così denunciata dalla stessa penna innocente del veritiero autobiografo. A questo si aggiunge ancora il tratto significativo del cuginetto insolente di Schelmuffsky, che costituisce poi il più chiaro anello di congiunzione tra le due situazioni parallele.

***

Quale sia il « vero » Schelmuffsky, noi lo sappiamo già per quanto ne vedemmo nelle commedie del ciclo di Schlampampe. Qui questo aspetto del personaggio non viene essenzialmente modificato nè sviluppato, e resta anzi come un valore fisso di contro a cui si erge la fantasia megalomane dello Schelmuffsky celebratore di se stesso.

Quest'ultimo, cioè lo Schelmuffsky « immaginario », è evidentemente ben più elaborato di quello che non se ne presentisca nelle commedie del ciclo di Schlampampe attraverso le vanterie dello Schelmuffsky « vero ».

L'eroe non è certo privo di ideali, anzi presenta se stesso come un puro idealista. Il guaio è che questi ideali sono assolutamente imprecisati: tutto ciò che egli sa dirci sulle sue intenzioni e sulla sorte che lo attende, è che da lui c'è da aspettarsi qualche cosa di grande. Questo qualcosa di grande è insieme motivazione e giustificazione. Motivazione, in quanto Schelmuffsky non viaggia per pura *Reiselust*, ma perchè è chiamato da una vocazione superiore, quella alla grandezza, a cui egli adempierà appunto viaggiando. Giustificazione, in quanto Schelmuffsky dichiara di avere rifiutato partiti e situazioni vantaggiosissime ed onorevolissime, appunto per non mancare a questo qualcosa di ancor più grande

che lo aspetta. Infatti, Schelmuffsky non abbandona il Mogol o gli altri grandi della terra che conosce perchè è nostalgico della patria o perchè ha sete di sapere e di vedere; egli se ne va perchè « non ha voglia » di restare, ovvero perchè « spera ancora di menare a qualcosa di buono ». Così, questo ideale di grandezza, vuoto com'è, riesce però, determinandosi negativamente di fronte a quei vantaggi che gli vengono sacrificati, ad assurgere al limbo dell'assurdo, e a caricare di comicità ben studiata la propria impossibile vacuità ed esagerazione.

Se questa parodistica vocazione alla grandezza è la molla interiore della marionetta Schelmuffsky, essa è anche il talismano che protegge e guida l'eroe nel suo meraviglioso cammino, il « sesamo apriti » che gli dischiude tutti i cuori, tutte le porte e tutte le borse.

Infatti, non è solo una qualità morale, ma è anche una dote, si direbbe, fisica. Questo stato di grazia « gli brilla negli occhi », per cui chiunque lo veda si rende subito conto della personalità straordinaria che ha in contrato.

L'eroe, però, non è solamente dotato di questa forza carismatica di natura trascendente, ma anche di eminentissime qualità pratiche, tanto del corpo, come della mente. Egli è bello, attraente, elegantissimo; ma sopratutto risplendono le sue qualità cortesi, quali la straordinaria capacità del conversare, che gli riscuote le più grandi simpatie, e che si compendia sopratutto nella ripetizione della storia del famoso ratto. Inoltre, egli è perfetto ballerino, che batte tutti i migliori esempi del genere. È poeta di successo, e scrittor garbato di epistole amorose. Di più è abile e perfetto amministratore, che riordina le finanze imbrogliate del Gran Mogol in un batte d'occhio. Finalmente, è coraggioso spadaccino, che vince ogni duello e taglia a pezzi la canaglia che osa opporglisi. E la lista potrebbe continuare ancora.

A tali doni della natura si aggiungono quelli della fortuna: gli basta giuocare alla lotteria, per vincere uno strabiliante premio. Ma la fortuna talora gli è avversa, intervengono il mal di mare, il naufragio, i pirati, i ladroni: e queste sono le sole origini dei suoi pochi fallimenti, che coincidono in generale misteriosamente con i suoi ritorni a casa, e che sono sempre prodotti da un fato ineluttabile, contro cui egli invano si ribella.

***

Ma il contrasto tra lo Schelmuffsky « vero » e quello « immaginario » non va inteso nel senso forse troppo rigoroso in cui lo abbiamo disegnato, a scopo di chiarezza, nelle ultime pagine. L'autore accenna e suggerisce ad ogni momento il passaggio: le bugie dell'eroe sono molto mal raccontate, le sue manie di nobiltà rispondono ad una pretensione molto scoperta.

Schelmuffsky si rivela e si accusa da sè: le sue galanterie sono sdolcinate e sciocche, le sue pretese poesie amorose sono claudicanti ed insulse, le sue lettere caricaturali, la storia del ratto, centro del suo repertorio di conversazione sociale, ovviamente grossolana, e ripetuta con pedissequa imbecillità. Quella luce che « gli brilla negli occhi », e che fa riconoscere in lui l'eroe chiamato alle più grandi imprese, la si vede solo quando è ricco e ben vestito, ma quando, sporco e cencioso dopo le sue disavventure, torna mendicando a casa, nessuno se ne accorge, ed egli riscuote al massimo dei maltrattamenti. Per non parlare poi delle volgarità delle sue espressioni, e della sporcizia fisica di cui egli fa spesso dettagliato racconto, accanto a quello dei suoi viaggi e della sua eleganza.

È inutile dire che le sue assurde fanfaronate si smentiscono da sole, che l'itinerario dei suoi viaggi immaginari contraddice alle più elementari nozioni di geografia, che le sue descrizioni di luoghi sono accuratamente e palesemente assurde, impiegando anche qui di nuovo, nelle descrizioni di Roma e di Venezia, la tecnica dell'inversione.

Il culmine è poi il finale, in cui l'illustre eroe, reduce da tante battaglie, viene battuto e spogliato da due volgarissimi briganti.

Così, lo Schelmuffsky « vero » traspare continuamente al di sotto degli orpelli di quello « immaginario ». Tra i due poli non vi è soluzione di continuità, e la precisazione della figura dello Schelmuffsky « vero » serve solo da piano di proiezione verso cui dirigere tutte le caratteristiche « vere » che emergono dai racconti « bugiardi », concentrandone e potenziandone l'effetto coll'erigerli a caratteri di un personaggio autonomamente definito. Queste le caratteristiche fondamentali della tecnica artistica di Christian Reuter, nella cui officina di romanziere ci è così concesso di gettare un'occhiata, rivelatrice di numerosi abbastanza complicati artifici, che ad un lettore non particolarmente attento possono, anzi debbono sfuggire, poichè appunto nella apparente semplicità del risultato di un impiego di mezzi sottili e differenziati consiste una delle principali doti del romanziere, o almeno del romanziere « popolare ».

Capitolo IV.

« SCHELMUFFSKY » E IL ROMANZO BAROCCO

Dopo l'analisi interna di *Schelmuffsky*, alla quale abbiamo dedicato il precedente capitolo, ci resta da inquadrare l'oggetto del nostro studio nella storia del romanzo barocco tedesco e della società di quel tempo.

Abbiamo già notato come *Schelmuffsky* sia il frutto di una evoluzione del genere picaresco. Questo ci è tanto più comprensibile, se ricor-

diamo come verso la fine del seicento fu appunto il picaresco a costituire in Germania quella che forse fu la più importante determinante della nascita del romanzo borghese.

Le analogie dirette tra Schelmuffsky e il picaresco nella sua forma più caratteristica sono numerose ed evidenti. Si tratta anzitutto di una *Ich-Erzählung*, di un racconto in prima persona, forma classica del *Schelmenroman*. L'interesse è concentrato sulla figura del protagonista, e gli altri personaggi non sono che delle apparizioni più o meno fugaci. Si tratta inoltre della storia di un viaggiatore, con tutti i caratteri particolari che accompagnano questo continuo spostamento di scenario. La trattazione dell'amore avviene di fatto sempre nella sua forma meno idealizzata, la nascita del protagonista è accompagnata da circostanze infami, ecc. ecc.

L'analogia col picaresco è strettissima però soltanto se noi leggiamo *Schelmuffsky* fra le righe, cioè se decifriamo attraverso le bugie autobiografiche dell'eroe la storia della sua miseria; se insomma pensiamo al « vero » Schelmuffsky, non a quello « immaginario ».

Si tratta, senza dubbio, di un processo fino ad un certo punto arbitrario, e questo appunto segna il limite della parentela vera e propria dell'opera reuteriana col picaresco classico. Ma tale aspetto « vero » di *Schelmuffsky* non deve, abbiamo visto, essere mai dimenticato, se non altro come fondo polemico contro cui si erge e contro cui risalta la costruzione dell'artista.

Se consideriamo quindi per un momento il romanzo da questo punto di vista, vi ritroviamo ancora più profondamente il repertorio del picaresco di tipo spagnuolo. Vi sfilano rappresentanti dei diversi stati sociali, per quanto, come abbiamo detto, questo non sia che un coro di comparse in tono minore, e per quanto vi siano in queste rappresentanze delle importanti lacune.

Bisogna peraltro notare che, a differenza del picaresco spagnuolo, Reuter non risparmia la nobiltà: il suo più tipico rappresentante, il conte, non è meno sporco e meno maleducato dell'eroe. In verità, la polemica contro gli altri stati sociali è molto attenuata, se si eccettua quella contro la borghesia, alta e bassa, in particolare riguardo alla famiglia di Schelmuffsky stesso e a quella dell'ostessa di Padova. Qui i termini polemici, per le ragioni che vedremo in seguito, sono semplificati, e appunto perciò acuiti.

La principale lacuna della polemica reuteriana rispetto al repertorio del picaresco è forse la mancanza della satira contro la religione; invero, vi è un attacco abbastanza vivace contro la Chiesa cattolica nella persona del Papa, ma poi i monaci non sono particolarmente maltrattati, ed il clero protestante non compare. Questo carattere è forse meglio comprensibile se analizziamo i rapporti tra *Schelmuffsky* e la versione tedesca del picaresco.

Abbiamo visto che, fondamentalmente, due caratteri principali emergevano dal confronto tra picaresco tedesco e picaresco spagnuolo. Cioè anche anzitutto nel primo, a differenza del secondo, la religione è in generale almeno molto più risparmiata, se non diviene addirittura un motivo centrale, anzi il motivo della salvazione del personaggio e la giustificazione morale del racconto. In secondo luogo il picaresco tedesco accentuava molto il carattere geografico-descrittivo del picaresco spagnuolo, in cui gli spostamenti e i cambiamenti di scenario sussistevano in funzione subordinata alle avventure del personaggio. Ora *Schelmuffsky* accoglie appunto, accanto ai caratteri del romanzo d'avventure presenti nel picaresco, un importante motivo geografico, trasposto naturalmente nella fanfaronata e nel grottesco. E, quanto al primo elemento, l'assenza di una vera e propria polemica antireligiosa da *Schelmuffsky* si può spiegare di nuovo con questa preoccupazione dello spirito tedesco di quel tempo di non scherzare, o di limitare gli scherzi sulle cose sacre, preoccupazione dettata da quella particolare situazione sociale e politica che abbiamo a suo luogo messo in luce.

A ciò potevano aggiungersi, per il caso specifico del Reuter, dei motivi più particolari. Possiamo intanto ricordare come egli avesse debuttato nella carriera studentesca come teologo, e come alla fine dei suoi giorni egli trovasse modo di dare un'ultima valida prova di sè appunto attraverso un'opera religiosa, la Passione, in cui appunto sono la castità e la purezza dello spirito religioso che costituiscono il pregio fondamentale. Possiamo quindi supporre nel Reuter, al di sotto di quella scorza di discolo scanzonato e di scavezzacollo, una sensibilità reale per la religione, che lo spinse almeno ad evitare di toccare certi soggetti nel suo *Schelmuffsky*? Invero, la satira religiosa è assente anche dalle altre opere dell'autore, se si eccettua forse il fatto che il « Sermone in morte di Schlampampe » ricalca lo schema dell'ufficio dei morti; ma si tratta di un particolare assai secondario.

Comunque può anche darsi invece che l'assenza della polemica antireligiosa fosse dettata da una comune prudenza; già troppi guai si era tirati addosso l'autore, per voler per di più incorrere nelle ire del clero protestante; ma, d'altronde, di prudenza egli non ha mai dato alcun altro tangibile esempio, almeno fino al suo arrivo a Berlino.

Preferiamo quindi di lasciare in sospeso la decisione quanto alla motivazione reale di questo atteggiamento reuteriano.

Molto caratteristico è del pari che le classi più umili della popolazione vengano dal Reuter egualmente risparmiate, quando non si tratti di pirati o ladroni. In *Schelmuffsky* si incontrano invero assai poche persone semplici, come il giardiniere di Stoccolma e i pescatori di aringhe di Roma; a questi sono trattati con clemenza se non con simpatia. Dobbiamo concluderne che Reuter fosse memore delle sue modeste origini,

e della sua costante condizione di paria della società? L'assenza dei contadini e dei soldati si spiega probabilmente in modo ben diverso: la prima in quanto il sublime Schelmuffsky non può certo praticare dei villani; la seconda, in quanto la Germania del tempo aveva sentito parlare anche troppo di quei soldati che l'avevano devastata per trent'anni; il tema, in letteratura, cominciava ad essere frusto, e quando Reuter, nel *Conte Ehrenfried*, mette in scena dei militari, questi ultimi non sono visti che come pomposo e ridicolo apparato di corte.

***

Se questi sono i rapporti tra Schelmuffsky e il picaresco vero e proprio, spagnuolo e tedesco, essi ci servono, come abbiamo chiarito, a spiegare sopratutto la figura dello Schelmuffsky « vero », cioè la trama del romanzo quale la si vede in controluce. Ma lo sviluppo ulteriore, l' « imborghesimento » del picaresco in Germania nel tardo seicento ci porta invece a capire molto esattamente la nascita dello Schelmuffsky « immaginario ».

Abbiamo visto infatti come, sopratutto sotto l'influenza della analoga letteratura inglese e neerlandese, e sotto l'impulso di un reale processo sociale che aveva luogo in quel tempo, lo *Schelm* venisse poco a poco facendosi sensibile ai valori sociali del ceto professionale e commerciale, anzi cominciasse a tentare di integrarsi in quell'ordine di cose, che non veniva più respinto in una disperazione senza speranze, ma che veniva invece sostituendosi, come soluzione di salvezza, alla salvazione interiore mediante la rinuncia e la fede.

Così, Weise aveva lanciato il romanzo « politico », un genere di grande successo, espressivo dei nuovi ideali di un'epoca. Ideali che vennero tanto rapidamente assimilati, che presto se ne annunciò un doppio superamento: da un lato positivamente, nella sostituzione dell'ideale « cortese » all'ideale « politico » (nel tentativo, cioè, da parte dello spirito borghese, di bruciare le tappe, e di giovarsi dello *status* acquisito per aspirare a salire più in alto, ad imitare i modi della nobiltà). Da un altro lato, negativamente, il superamento dell'ideale « politico » si annunciava al di dentro di tale ideale, cioè in una satira dei *mores* di quella borghesia che si erano venuti ormai stabilizzando, erigendo a *standard*, a norma, acquistando così quella rigidezza, ed anche quella formalità istituzionalizzata, che li rendeva talora inadatti ad organizzare la realtà, o che li distaccava dalla realtà stessa offrendo il fianco alla critica.

Ora, si direbbe che il nostro Christian Reuter unifichi queste due tendenze, trasportando il motivo satirico nel nuovo ideale « cortese ».

Schelmuffsky, come già vedemmo a proposito dell'ambiente sociale del ciclo di Schlampampe, è il borghese che pretende di assurgere alle finezze aristocratiche, all'eroismo nobiliare, è l'uomo che compete coi grandi della terra, che primeggia per valore e per virtù, sopratutto per una specie di mitica forza interna non molto diversa da quella pretesa dignità carismatica con cui la nobiltà del tempo travestiva il privilegio di nascita.

Ma il contrasto, lo sappiamo, è a tre termini. Schelmuffsky è di condizione borghese, e questo è il termine medio; pretende comportarsi da nobile, e questo è il termine superiore; ma di fatto non è che un pitocco e un furfante, e questo è il termine inferiore. Così il contrasto si apre su di un arco ancor maggiore, e la tensione prodotta dalla contraddizione di *standards* sociali che ne deriva è appunto la sorgente del comico.

Di più, lo *Schelm*, a differenza del pícaro, impara, e impara tanto più, quanto più s'imborghesisce; allorchè il romanzo picaresco si risolve completamente nel romanzo borghese, la formazione interiore del personaggio si trasforma addirittura in istruzione esteriore alla « politica », l'itinerario spirituale in prontuario di buone maniere. In questo senso, *Schelmuffsky* è un *Bildungsroman* alla rovescia, perchè l'eroe, che parte invero non tanto per imparare quanto per far fortuna, e che progetta perciò una vaga e favolosa acquisizione di potere e di ricchezza anche se non di educazione, ricade sempre al punto di prima, anzi, dal punto di vista del « vero » Schelmuffsky, non fa mai un solo passo avanti. Si tratta di un romanzo senza sviluppo, di una accozzaglia di eventi estrinsecamente connessi per cui, in questo senso, l'opera reuteriana rientra nel genere picaresco più puro.

Inoltre, prendendo *Schelmuffsky* come un manuale di belle maniere, abbiamo anche qui un manuale di belle maniere alla rovescia, gonfio di esagerazioni e di sconcezze, atto a scoprire tutta la crassa incapacità di certi ceti a praticare certe *Umgangsformen* d'importazione.

Così *Schelmuffsky* non è soltanto un'opera di satira sociale, è anche un'opera di satira letteraria; è una chiara presa di posizione polemica contro il romanzo « politico » e « galante », contro l'ideale educativo di una letteratura e contro le sue particolari realizzazioni.

In questo senso di polemica letteraria più che sociale va inteso anche l'aspetto geografico, l'aspetto strettamente di *Reiseroman*. Le assurdità delle descrizioni di itinerari e di luoghi sono una aperta satira delle confuse e pretenziose descrizioni dei viaggiatori del tempo, e ancor più degli scritti dei semplici compilatori e divulgatori di simili descrizioni, che abbiamo visto fiorire con grande abbondanza nel seicento tedesco, e che valevano a gabbare stuoli di creduli lettori.

***

Ma la satira sociale viene a coincidere con la satira letteraria se veniamo a considerare *Schelmuffsky* in un'altra prospettiva, in quella cioè in cui lo si riferisce a quel complesso di forme letterarie che abbiamo riunito un po' arbitrariamente invero sotto la designazione di « romanzo cortese ».

Si tratta qui sopratutto di un rapporto polemico nei confronti del cosidetto romanzo « galante », non già alla Weise (cioè come tarda evoluzione del romanzo borghese), ma come discendente dai libri di cavalleria e come fase del romanzo nobiliare.

Anche se la Germania seicentesca aveva manifestato una reazione di gusto contro l'epos tipo *Amadigi*, tra un *Amadigi* e l'opera, ad esempio, di un von Zesen (pensiamo alla *Adriatische Rosamund*) sussistevano, al di là della tensione polemica che li divideva, degli importanti legami di continuità. Anche il romanzo « galante » della metà del seicento tedesco è spesso un romanzo di viaggio, anche se l'ideale educativo si viene a sovrapporre all'astratto vagabondare dell'eroe cavalleresco. Come nell'*Amadigi*, si tratta di un romanzo cosmopolita, anche se qui il cosmopolitismo si è trasformato da convenzione eroica in pratica educativa.

Si tratta appunto della origine culturale della *Cavalierstour*, quello che poi diverrà il classico *Grand Tour* del nobile inglese del settecento, e che tanto si diffonderà nella sua fama di essenziale esperienza formativa da sussistere ancora all'epoca dello spirito illuminista, e da spingere ancora l'Alfieri a viaggiare attraverso l'Europa « come un baule », appunto perchè l'annunciarsi dei valori romantici aveva ormai intaccato l'antico spirito cosmopolita, e trasformato alla fine il *Grand Tour* in una vuota convenzione che doveva ben tosto estinguersi, insieme al dominio di quella classe nobiliare che lo aveva sopratutto praticato.

Sarebbe interessante indagare quale sia stata l'origine dellá *Cavalierstour*; che anche in tempi più remoti si viaggiasse per imparare, lo dimostrano gli itinerari degli uomini del Rinascimento, di un Erasmo, ancora di un Bruno, forse già di un Dante, la cui visita a Parigi è punto ancora dibattuto.

Ma si trattava di viaggi di dotti, ed in generale di uomini di chiesa, il che presupponeva un'Europa religiosamente unita e culturalmente ancor fondamentalmente latina, ed una organizzazione ecclesiastica ed universitaria che favorisse materialmente questi scambi.

Che anche il nobile dovesse essere « educato », è ideale che si impone solo più tardi, e che comincia appena allora a manifestarsi in un Castiglione, in un Budé, ecc. I viaggi di nobili, allora, non potevano essere che spedizioni militari, intrighi politici, o missioni diplomatiche, chè il mito del « cavaliere errante » appunto non fa che restare un mito.

Ma un mito fecondo: poichè questa favola letteraria era bene o male all'origine del più tardo romanzo nobiliare o «galante»; e qui ci troviamo appunto di fronte al problema che solo una larga ricerca documentaria potrebbe risolvere, se cioè sia stato questo ideale letterario dell'educazione cosmopolita a mettere alla moda la *Cavalierstour*, se sia invece stata una già corrente pratica educativa ad influenzare la letteratura di questo tipo, o se, ancora, i due fenomeni siano sorti di pari passo.

Comunque sia, e per tirare le somme, anche in questo rispetto *Schelmuffsky* è la storia di una *Cavalierstour* alla rovescia. Tutti lo suppongono di nobilissima progenie, ed egli viaggia per la gloria, cioè, non tanto per imparare, quanto addirittura per compiere grandi imprese. Qui, con diabolica raffinatezza di intenzione satirica, il preteso nobile scavalca addirittura il romanzo cortese-galante dei suoi tempi, per rifarsi ad una struttura mentale da cavaliere errante, il quale però, oltre agli allori, riceve dappertutto denaro e offerte di matrimonio.

Se poi compariamo *Schelmuffsky*, come abbiamo già notato a suo luogo, con l'ideale educativo dell'opera del Bohse, la più tarda espressione del romanzo cortese-galante, l'ironico parallelismo tocca quel culmine che si raggiunge considerando l'opera reuteriana come manuale di buone maniere fatto *à rebours*.

Il duplice piano (Schelmuffsky «vero» e «immaginario»), che è poi in un altro rispetto un triplice piano (picaresco-borghese-nobiliare) della struttura del romanzo reuteriano gli consente di concentrare in sè un altissimo potenziale polemico, che esplode in ogni direzione, colpendo al tempo stesso numerosi bersagli sociali e letterari.

Schelmuffsky è dunque un'opera ribelle ai «generi» letterari; è un'opera che sta tra più generi, e che appunto con ciò tutti questi generi mena all'assurdo e contraddice.

Ma vi è almeno un genere in cui l'opera reuteriana si può far rientrare almeno parzialmente, senza che essa vi recalcitri troppo: si tratta del *Lügenroman*. Come romanzo fanfarone, *Schelmuffsky* non fa una grinza, precisando però che si tratta non di quella sottospecie di questo genere, in cui l'assurdo è così sottilmente diffuso da infrangere quasi il legame delle parole, e da dissolvere del tutto quello della rappresentazione coerente. *Schelmuffsky* procede invece a fil di logica, le sue bugie sono conseguentemente tendenziose, egli mente col preciso scopo del lucido mitomane. In questo senso, *Schelmuffsky* si trova chiaramente su quella direttiva che frutterà, nel secolo successivo, un *Münchhausen*.

CONCLUSIONE

Giunti alla fine della nostra analisi reuteriana, è il momento di gettare uno sguardo panoramico sui frutti della nostra ricerca.

Ci sembra anche troppo chiaro che Christian Reuter non può essere considerato un grande genio letterario: l'aspetto puramente estetico della sua opera, imprigionata nelle condizioni culturali della sua patria tedesca in quel tempo, non oltrepassa una eccellenza relativa che, comparata alle cime toccate in altri secoli della letteratura germanica, non si leva al di sopra della mediocrità.

I suoi scritti risultano spesso da accozzaglie di materiale raccogliticcio: ma questo non vuol e non può essere un giudizio negativo, perchè ai tempi di Reuter il concetto della proprietà letteraria era molto più elastico ed indefinito che ai giorni nostri, per cui era lecito mutuare molto più liberamente motivi ed espedienti altrui, con uno spirito artigianale per cui la persona del letterato, anzi dell'artista in generale, non era avvolta dal nembo del mito della personalità (come dall'età romantica sopratutto in poi); onde in quel tempo le opere venivano spesso lasciate anonime ed abbandonate dagli autori al loro destino.

Ciò che costituisce l'interesse modesto ma innegabile delle opere del Reuter, ciò che le rende meritevoli di uno studio dettagliato, è lo sfondo sociale in cui si inquadrano le sue creazioni, sfondo che rende degne tali opere di essere considerate relativamente originali. Si tratta insomma di opere che hanno compiuto una loro funzione storica (o che almeno avrebbero potuto compierla), e che sono comechessia degne di nota quale documento autentico di un costume e di un'epoca (e di quella grande epoca che è il barocco tedesco), come vestigio di un *animus* e di una lotta. La polemica del contadino fatto cittadino e studente contro le manie di grandezza della borghesia ascendente non ha forse trovato nella Germania del tempo una espressione più genuina. Tanto più che questa polemica è personalmente vissuta dall'autore, perchè in pochi scrittori come in Christian Reuter le vicende personali sono più strettamente intrecciate

con lo spirito della produzione letteraria, almeno nei suoi periodi di Lipsia e di Dresda.

Reuter era un gran cattivo soggetto, lo abbiamo visto; malgrado ciò, o proprio per ciò, fu un artista. Quell'animosità spietata che lo porta ad attaccare prima la borghesia dei *parvenus*, poi i mali della decadente piccola nobiltà, che lo porta a farsi beffe del romanzo cortese e del romanzo borghese insieme, quella animosità diciamo, non è espediente studiato, non è artificio voluto, ma è un atteggiamento profondamente vissuto e patito.

Patito anche nel senso più letterale, più materiale del termine: la detenzione, il fallimento furono i compensi riservati ad un autore che non aveva saputo risparmiare certi idoli, che aveva rivelato con freddezza da chirurgo ed impetuosità da rivoluzionario uno dei *maux du siècle*.

Ma, al di sotto di questa cristallina spontaneità di moventi, di questo, vorremmo dire, *ethos* della polemica, si cela una notevole abilità d'artista. Anche questa deve, è quasi inutile dirlo, essere commisurata con le capacità dell'epoca: ma ci sembra di avere sufficientemente chiarito quale molteplicità di prospettive si riscontri talora analizzando a fondo opere dall'apparenza quasi infantile, che il Reuter gettava sbadatamente sul mercato sotto falsi nomi, opere che per altri rispetti denunciano invece così chiaramente le debolezze tecniche generali della letteratura della Germania barocca.

Ma un elemento che non bisogna in alcun modo trascurare è un ulteriore, meno particolare atteggiamento del Reuter, che campeggia al di sopra della limitatezza locale di certe polemiche, e che gli assicura un posto anche al di fuori di certe contese sociali: ed è quella sua costantemente ricorrente tendenza alla affermazione di un repertorio prettamente tedesco, sia nel teatro, sia nell'opera, sia, finalmente, nell'oratorio. La cultura tedesca dell'età barocca attraversava uno dei suoi più penosi periodi di gestazione: si trattava di superare il servaggio nei confronti di certi modelli italiani, francesi, spagnuoli. E, su questa linea, il Reuter non si è mai smentito; anzi, la sfortuna di qualche suo tentativo, come quello operistico, è proprio da attribuirsi alla immaturità dei tempi per una tale autonomia culturale germanica in certi settori.

Schelmuffsky, che non abbiamo ricordato sinora, e di cui non abbiamo parlato ancora da questo punto di vista, è forse il maggior contributo dell'autore in questo senso. Se, infatti, le altre sue opere si inserivano chiaramente nelle correnti e polemiche miranti ad istituire un gusto, un repertorio tedesco, *Schelmuffsky*, un *unicum* nella storia del romanzo, esorbita da questi quadri obbligati, e campeggia solo ed autonomo nella letteratura del tempo. Ma come meglio si poteva servire la causa della creazione di una letteratura veramente tedesca, se non mediante la pro-

duzione di un'opera schiettamente originale, esorbitante dagli schemi dei generi preesistenti?

Abbiamo detto che l'opera di Christian Reuter è strettamente legata alle vicende della sua vita; ma ci siamo accorti che non si tratta solo delle vicende di una vita, bensì anche di quelle di un'anima. Alla fine della sua carriera letteraria il nostro autore, deluso, svuotato del suo potenziale dinamico dalle costanti avversità, ridotto al ruolo inglorioso di poeta di corte a Berlino, rassegnato al conformismo, privo ormai di quel fuoco che aveva animato la sua giovinezza prematuramente tramontata, trova sfogo e forse conforto, trova comunque la via verso una nuova, ben diversa affermazione della sua originalità, attraverso un'opera religiosa, la Passione, in cui la purezza della fede è da lui rivendicata nei confronti delle mondanità operistiche allora imperanti.

Con questa interiorizzazione della polemica il Reuter riesce ad inserirsi una volta di più in modo efficace nel processo vivo della cultura tedesca; e con questa affermazione, con questo monito di diversa spiritualità ci lascia, per perdersi nella notte di una fine ingloriosa di cui nessuna notizia ci è conservata.

BIBLIOGRAFIA

Opere (le edizioni originali delle diverse opere sono citate nei capitoli che sono loro dedicati):

ELLINGER, *Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16 und 17 Jhdts.*, n. 58-59 e 90-91.
ID., *Berliner Neudrucke*, I, 3. Berlin 1888.
WITKOWSKI, *Christian Reuters Gesammelte Werke*, Leipzig 1916.

Su Christian Reuter:

ZARNCKE, FR., *Christian Reuter*, Abhandlungen der Königlischen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, 1884-1889.
GEHMLICH, E., *Christian Reuter, der Dichter des Schelmuffsky*, Leipzig 1891.
RISSE, J., *Reuters Schelmuffsky und sein Einfluss auf die deutsche Literatur*, Diss., Münster 1911.
DENECKE, O., *Schelmuffsky*, Göttingen 1927 (Göttingische Nebenstuden, n. 3.).
DEHMEL, E., *Sprache und Stil bei Christian Reuter*, Diss., Jena 1929.

Sul seicento tedesco in generale:

VINCENTI, L., *La letteratura tedesca nell'età barocca*, Torino 1935.
LEMCKE, K., *Geschichte der deutschen Dichtung neuerer Zeit*, I, Leipzig 1882².
CYSARZ, H., *Deutsche Barockdichtung, Renaissance, Barok, Rokoko*, Leipzig 1924.
ERMATINGER, E., *Barock und Rokoko in der deutschen Dichtung*, Leipzig 1928².
VIËTOR, K., *Probleme der deutschen Barockdichtung*, Leipzig 1928.
WEISBACH, W., *Barock als Kunst der Gegenreformation*, Berlin 1921.
HANKAMER, P., *Deutsche Gegenreformation und deutsches Barock*, Stuttgart 1935.
HULTSCH, P., *Der Orient in der deutschen Barockliteratur*, Diss., Breslau 1936.
SCHWERING, J., *Literarische Beziehung zwischen Spanien und Deutschland*, Münster 1902.
SCHNEIDER, AD., *Spaniens Anteil an der deutschen Literatur des 16 und 17 Jhdts*, Strassburg 1898.
BENZ, E., *Deutsches Barock*, Stuttgart 1949.

Sul teatro:

MAASSEN J., *Drama und Theater der Humanistenschulen in Deutschland*, Augsburg 1929.
FLEMMING, W., *A. Gryphyus und die Bühne*, Halle 1929.

Holl, Carl, *Geschichte des deutschen Lustspiels,* Leipzig 1917.
Benjamin, Walter, *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels,* 1928.
Beheim-Schwarzbach, E., *Dramenformen des Barocks,* Diss., Jena 1933.
Tintelnot, H., *Barocktheater und barocke Kunst,* 1919.
Lunding, E., *Das schlesische Kunstdrama,* Diss., Kopenhagen 1940.

Sull'opera:

Schletter, H. M., *Das deutsche Singspiel,* 1863.
Dent, E. J., *Foundation of English Opera,* 1928.
Kretzschmer, R., *Die venetianische Oper und die Werke Cavallis und Cestis,* «Vtljhschrift für Musikwissenschaft», 1892.
Prunières, *L'Opéra italien en France,* Paris 1913.
Prunières, *Cavalli et l'Opéra italien au XVII^e^ siècle,* Paris 1931.
Rinaldi, M., *L'opera in musica,* Roma 1934.
Meinardus, L., *Matheson und seine Verdienste um die deutsche Tonkunst,* Hamburg 1878.
Chrysander, F., *Geschichte der Hamburger Oper,* «Allgemeine Musik-Zeitung», 1878-79.
Evans, *English Masques,* 1897.
Bolte, J., *Die Singspiele der englischen Komödianten,* Hamburg 1893.

Sul romanzo picaresco spagnuolo:

Chandler, F. W., *La novela picaresca en España,* Madrid, s. a.
Alvarez, G., *El amor en la novela picaresca española,* El Haya 1958.
Del Monte, A., *Itinerario del romanzo picaresco spagnolo,* Firenze 1957.

Sul romanzo tedesco del '600:

Bobertag, F., *Geschichte des Romans und der Novelle in Deutschland,* I Abt., 2 Bde, Berlin 1881-84.
Rehorn, C., *Der deutsche Roman,* Köln-Leipzig 1890.
Rausse, H., *Geschichte des deutschen Romans bis 1800,* Kempten und München 1917.
Forstenreuther, K., *Die deutsche Ich-Erzählung,* Germanische Studien 33, 1924.
Borcherdt, H., *Geschichte des Romans und der Novelle in Deutschland,* Leipzig 1926.
Hirsch, A., *Bürgertum und Barock im deutschen Roman,* Köln-Graz 1934.
Rausse, H., *Zur Geschichte des spanischen Schelmenromans in Deutschland,* «Münster Beitrage zur neuern Literaturgeschichte», 7. Heft, Münster 1908.
Beck, W., *Die Anfänge des deutschen Schelmenromans,* Zürich 1957.
Cohn, F., *Gesellschaftsideale und Gesellschaftsromane des 17. Jhdts,* 1921.
Farwick, L., *Die Auseinandersetzung mit der Fortuna in höfischen Barock-roman,* Diss., Münster 1941.
Weissker, F., *Der heroisch-galante Roman und die Martyrerlegende,* Diss., 1943.
Meyer, H., *Der deutsche Schäferroman des 17 Jhdts,* Dorpat 1928.
Alt, J., *Grimmelshausen und der Simplicissimus,* München 1936.
Scholte, J. H., *Der Simplicissimus und sein Dichter,* Tübingen 1950.
Müller-Frauenreuth, K., *Die deutsche Lügendichtungen bis auf Münchhausen,* Halle 1881.

Sulla lingua:

BEHAGEL, *Geschichte der deutschen Sprache,* Berlin-Liepzig 1928.
KEHREIN, J., *Grammatik der deutschen Sprache des 15 bis 17 Jhdts,* Leipzig 1854.
KLUGE, *Deutsche Studentensprache,* 1895.

Sull'Est tedesco nell'età barocca:

HECKEL, H., *Geschichte der deutschen Literatur in Schlesien, I.* Breslau, 1929.
WITKOWSKI, *Geschichte des literarischen Lebens in Leipzig,* 1909.
ALBRECHT, *Die Leipziger Mundart,* Leipzig 1881.

INDICE

PARTE I.

Vita e opere minori.

PARTE II.

« Schelmuffsky » e il romanzo borghese.

LA FILOSOFIA

CONCETTO, STRUTTURA, CARATTERI

Memoria del Socio nazionale residente AUGUSTO GUZZO
presentata nell'adunanza del 2 Maggio 1961

Riassunto. — *L'Autore propone un* concetto *di filosofia come consapevolezza critica che, svegliatasi nell'uomo, accompagni tutte le sue attività, senza staccarsene, anzi illuminandole dall'interno e così assicurandole. La filosofia non è perciò nè inferiore nè superiore alle altre attività umane (l'arte, la religione, la scienza, la prassi, la storiografia): non ha diritto nè di proscrivere nè di prescriver nulla nel loro campo: non ha da accettar comandi da nessuna di loro: la sua autonomia consiste nella nuova consapevolezza con la quale l'uomo esercita le sue attività quando sa quel che fa. Nella seconda parte della Memoria l'Autore, dopo aver tracciato uno schizzo fenomenologico della filosofia dal primo svegliarsi della criticità al maturare di una filosofia tecnicamente formulata, studia le massime decisioni che la filosofia deve prendere per darsi una* struttura *problematica rigorosa: esser filosofia dell'essere, o filosofia dello spirito, o filosofia della libera invenzione di infinite forme di umana attività? svolgere una dialettica dei distinti, o una dialettica della distinzione che l'io fa di sè dalle stesse attività a cui dà vita? intendere gli opposti come momenti d'uno sviluppo continuo, o mantenere il senso del netto opporsi del male al bene e del bene al male, e così di tutti gli antivalori ai valori e dei valori agli antivalori? Nella terza parte della Memoria l'Autore riconosce come* caratteri *della filosofia l'umanismo, il razionalismo e il criticismo, ma intende per umanismo la testimonianza resa a tutta l'umana esperienza, incluso l'interesse scientifico per la natura e l'aspirazione religiosa al divino; per razionalismo l'uso della ragione nel suo rapporto concreto (positivo, non negativo) con l'immaginazione, il sentimento e la fede; per criticismo il rilevamento critico del collocamento dell'uomo tra il mondo fisico nel quale nasce, e il mondo storico al quale dà vita con le opere a cui lavora per attuare con esse propri fini.*

PARTE PRIMA

IL CONCETTO DI FILOSOFIA

I. — La filosofia: ritorno dell'uomo a sè stesso.

1. – Pitagora — racconta Cicerone (*Tusc.*, V, III, 8-9), che trova il racconto in Eraclide Pontico, discepolo di Platone — era un giorno a Fliunte, presso il re Leonte, e a Leonte disse che la vita degli uomini gli sembrava simile al mercato che si tiene in occasione dei grandi giochi olimpici. Lì gli atleti cercano la gloria, mentre altri vi accorrono o per comprare o per vendere. Ma ci son anche persone che non cercano nè gli applausi nè il guadagno, ma solo guardare e osservare con cura che cosa fanno gli altri e in quale maniera.

Che cos'è questo guardare — Cicerone dice « visere » — e questo osservare con cura — « studiose percipere » — quel che fanno gli altri? È curiosità? Quando fosse curiosità, non sarebbe, neppur così, distacco, disinteressamento, abbandono; anzi, al contrario, l'attrazione indicherebbe almeno una certa comunanza di interessi. Ma chi guarda, tanto più intentamente osserva quanto più è intenditore: cioè, quanto più è capace — o è stato capace in passato, o aspira ad esser capace in avvenire — di fare egli stesso quello che osserva e giudica.

Eppure l'immagine del filosofo staccato, che non opera ma guarda, era così diffusa ai tempi di Cicerone ed è stata così lungamente e largamente diffusa più tardi, che il paragone della vita umana a un mercato in occasione dei giochi olimpici, pitici, ecc. è immediatamente preceduto, nelle pagine di Cicerone, da alcune battute di conversazione veramente sconcertanti, fra Pitagora e Leonzio. Questi domanda a Pitagora — di cui ammira (Leonzio, o Cicerone, non importa) il dissertare dotto e copioso — quale arte egli eserciti. Pitagora rispose di non esercitare nessun'arte, ma esser filosofo. Al che Leonzio, meravigliato per la novità del nome, ribattè domandando chi fossero i filosofi e in che differissero dagli altri uomini.

Quest'immagine del filosofo che non sa nessun'arte ma disserta di tutto, che non fa niente ma giudica tutto, è, purtroppo, la più diffusa:

così diffusa che non se ne avverte nemmeno più la stravaganza. La quale, invece, balza agli occhi se si riflette che questa enormità l'avrebbe detta Pitagora: il matematico, il musico, il reggitore del suo popolo, la guida morale della sua gente, l'istitutore della regola dell'« ordine » dei suoi seguaci. Un uomo simile non conosceva nessun'arte, ma stava a guardare quel che facevano gli altri?

2. – Ora evidentemente anche altri avevano fatto matematica, avevano fatto musica, avevano ordinato e governato la loro città; ma Pitagora portava, nell'esercizio di queste attività, e nel riflettere su di esse, una consapevolezza, una saggezza, che gli altri non vi portavano, o non vi portavano in egual misura, e della stessa intensità e valore.

Giacchè una consapevolezza — per spontanee che fossero quelle attività — non poteva mancare neppure negli altri. Ma poteva essere consapevolezza di corto respiro, come, del resto, quell'agire medesimo. Una consapevolezza più matura può invece raccogliersi dall'azione medesima, e, da esperienza, accennare a diventare saggezza.

Se vi si pronunzia lo scrutare, il domandarsi perchè gli uomini — tra cui noi stessi — fanno quel che fanno, e lo fanno come lo fanno, si delinea il « voler sapere ». Ma « voler sapere » è partecipazione a ciò che si scruta, non distacco. Abbia operato colui stesso che indaga, ora o in passato, o guardi operare gli altri, ma partecipando a ciò che fanno, non fosse che con l'interesse che vi prende, egli è in ogni caso un attore che contempla: non un contemplatore che abbia rifiutato l'azione e rinnegato la parentela spirituale del suo contemplare con l'agire.

3. – Or la filosofia s'è presentata invece molte volte, piuttosto che come partecipazione simpatetica alla vita che scruta, come distacco. E, in un caso celebre, addirittura come μελέτη θανάτου, come un imparare a morire. Anzi, quando s'è presentata come distacco, la filosofia ha toccato così alte vette, che può addirittura suonar paradossale voler ricondurre la filosofia in mezzo alla vita, come comprensione della vita nell'atto stesso di viverla.

Eppure il platonico « imparare a morire » è un procurar di morire ai desideri e sollecitazioni del corpo, per destarsi agli interessi dell'anima depurandoli da quelli sensibili: sicchè lo staccarsi dal corpo è un attaccarsi all'anima, e il lasciare sfiorire il corpo è un geloso curare la bellezza dell'anima. Così la filosofia, se stacca dal corpo, attacca all'anima: e bisognerebbe poter dimostrare che essa sia filosofia quando stacca l'uomo dal corpo, non quando lo attacca all'anima — o che distacco e attacco siano movimenti separati, e non un movimento duplice e tuttavia unico, nel quale peraltro *non beatitudine gaudemus quia libidines coërcemus, sed libidines coër-*

cemus quia beatitudine gaudemus — per poter sostenere che la filosofia consista nello staccare, non nell'attaccare, e che la sua ricchezza di consapevolezza, di saggezza, di chiaroveggenza scrutatrice, le venga dal vuoto di ciò da cui si stacca, non dal pieno di ciò a cui si attacca.

E chi volesse coonestare il concetto di filosofia come distacco, dicendo che anche la religione stacca, dovrebbe a sua volta riflettere che stacca dal mondo per attaccare a Dio, e che la sua forza le viene dall'attaccarsi a Dio; anzi solo attaccandosi a Lui, riesce davvero a liberarsi dalla servitù del desiderio del mondo: liberazione che se ha preso molte volte il tono di *contemptus* e di inorridita fuga dal mondo, ha anche preso, altre volte, la forma di un ritorno senza desiderio, quindi puro, nel mondo, che si può anche amare se, avendo cessato di desiderarlo, si è cessato di subirlo.

4. – Se ci si avvezza all'idea che la filosofia possa nascere nell'esercizio delle umane attività, si può revocare in dubbio un'altra idea molto diffusa: che cioè la filosofia, essendo indagine su l'agire umano, ne rappresenti un superamento.

Questa del superamento che ciascuna umana attività faccia di altre attività umane, e la filosofia di tutte, costituendo il grado supremo dell'umana consapevolezza (e libertà nella consapevolezza), fu idea molto cara alle filosofie romantiche. Ma è tutt'altro che sparita da che le filosofie romantiche sono in ribasso: e, qualunque contenuto si assegni alla filosofia, l'idea di collocarla al sommo della gerarchia rimane presso molti: in ogni caso, resta l'idea dello sviluppo delle attività umane come un loro gerarchizzarsi in gradi via via più alti. Non è dunque combattere con le ombre esaminare se il concetto di « superamento » regga.

Com'è noto, noi diciamo *superamento*, ma il termine hegeliano — visto che si tratta di una dottrina di cui Hegel fece uso ed abuso — è *Aufhebung*, che è un mantenere e conservare, ma in una nuova forma, superiore all'antica. Ora la filosofia mantiene e conserva le altre attività sollevandole a un grado più alto?

Il massimo esempio di Hegel è che la filosofia superi la religione mantenendone il contenuto ma facendone l'oggetto di un possesso tutto razionale, non immaginoso e mitico; e superi l'arte, che coglie sì lo splendore sensibile dell'Idea, ma, appunto, come splendore sensibile, non come forma razionalmente adeguata di un contenuto razionale. Dedicheremo un capitolo, il prossimo, all'esame critico del concetto che la filosofia « superi », inverandole, la religione e l'arte.

Qui vogliamo esaminare se possa la filosofia « superare » qualsiasi attività spirituale riuscendo a vivere essa stessa come filosofia. Il che ci coinvolge in una critica e revisione dei concetti di sviluppo, di dialettica, e di gradi dello spirito, perchè bisognerà determinare *dove* questi concetti

valgono, e in quale preciso senso, se si vuole stabilire con rigore perchè *non* valgono per la filosofia e come questa debba esser pensata con *altro* concetto se deve poter essere filosofia.

5. – In Hegel, com'è noto, *Aufhebung* è la maniera stessa della *Entwicklung*: questa è inconcepibile senza *Entwicklungsstufen*; il *Geist* (ma già la *Natur*, e già il *Logos*) è tale perchè « sale » di « grado in grado », sviluppando sè stesso attraverso ad essi: giacchè non è « cosa » che possa « essere » senza svilupparsi promovendosi essa medesima alle forme via via più alte di quel proprio « essere » che è il suo stesso « salire ».

Ma è « superamento », o è « trascendimento », che è tutt'altro concetto?

Prendiamo anzitutto il nascere stesso dello spirito, il suo sporgere come tale, il suo porsi, porsi a vivere come tale.

Badiamo che di una natura che sia puro vivere senza sporgere affatto su la propria vita a saperla in qualche modo, possiamo costruire il concetto per aver sotto mano un'antitesi che ci permetta di comprendere, in contrasto, il nascere, lo sporgere dello spirito; ma una forma di essere che sia pura coincidenza con sè, immersione e sommersione nel proprio limite, un esistere di fatto che non avverta in nessun modo sè stesso, è un concetto, non so quanto sostenibile. Pur se s'intende in questo senso, che il sentire non è sapere, e che, quindi, la vita animale sia puro sentire senz'essere in nessun modo sapere (altra ipotesi discutibile), sporgere sul sentire sapendo il proprio sentire, sapendo le rivelazioni del proprio sentire, è « trascendere » una forma di vita che, per ipotesi, sia sentire senza sapersi, o, *a fortiori*, sia esistere senza sentirsi.

Dico « trascendimento », non « superamento ». Se immaginiamo un mero esistere di fatto, sentirlo è « trascenderlo », non « superarlo », perchè il nascere di « sentiti » è cosa tutta nuova rispetto all'« esistere di fatto » ipotizzato come diffluenza pura, non avvertita. E s'intende che quando quel che era (nell'ipotesi) puro esistere, è avvertito, la sensazione ha per contenuto quello stesso esistere; ma averlo per contenuto sentito non è solo un mantenerlo e conservarlo « togliendo » la forma vecchia e instaurandone una nuova: è una novità, non solo formale, ma sostanziale: sentiti non ce n'erano, e ci sono; esistenza bruta (secondo l'ipotesi) c'era, e non c'è più. Essa era (nell'ipotesi) tutto a sè stessa, senza nulla che la sopravanzasse: sentita, diventa il termine di riferimento di un sentire, che si pone esso come tutto. Questo è « trascendimento », non superamento.

Dal sentire al sapere c'è poi « trascendimento » netto, e s'opera in noi stessi continuamente. Noi stessi interroghiamo il nostro sentire per *sapere* che cos'*è* quel che sentiamo. Questo è trascendimento, perchè con un'attenzione, tutta nuova, su quella concretezza viva in cui il sentito da me

e il mio sentirlo sono una realtà sola, con una mia iniziativa di analisi cerco di isolare, da una parte, me che sento, dall'altra *quel* che sento, come contenuto puro, passibile d'esser rammentato, quando non sia più sentito attualmente. Io resto a contatto con la vita del mio sentire, quando voglio *sapere* quel che sento; ma faccio « oggetto » di conoscenza ciò che era « termine » del mio sentire. Questa è novità: « trascendimento » che opero in me stesso tutti i momenti.

6. – Voler « sapere » che cosa io sento è la maniera umana di concentrarmi per sapere come regolarmi io stesso con la mia mente, secondo il mio giudizio, disponendo volontariamente e intelligentemente le mie forze e i miei atti al fine di preservare la mia vita e, se possibile, incrementarla.

Così l'interrogarmi su quel che sento, e l'interrogarmi su quel che mi conviene fare e come debbo regolarmi, sono così connessi, che si spiega tanto il pragmatismo di dare le necessità della vita per spinta al mio tendermi a capire la vita stessa, quanto l'idealismo di dare la chiarezza delle comprensioni per lume agli orientamenti vitali. Quel che è certo è che capire che cosa m'è rivelato dal mio sentire, e avvisare quel che mi conviene fare in tale situazione, sono le due fronti dello stesso Giano: la concentrazione, il riuscire ad essere me stesso nello scrutare e nel dirigermi. E certamente scrutare e dirigermi non sono lo stesso movimento, ma sono movimenti così connessi, che l'uno aziona l'altro: quel che vedo m'illumina su quel che mi conviene fare; lo sforzo di sapermi dirigere e regolare mi rende sempre più chiaroveggente a capire che cosa propriamente avverto in quel che sento.

Se, da questa situazione vitale di comprendere per agire e agire comprendendo, mi protendo verso un desiderio puro di sapere, non certo rinunziando a valermi di questo miglior sapere per una migliore direzione e organizzazione della mia esistenza, ma prescindendo, per intanto, da questo utile, e *non* proponendomi l'utile per fine, ma solo di sapere, vado verso la scienza.

L'« obiettività », il disinteresse, la purezza di voler sapere, è condizione del fare qualsiasi scienza. E che, non solo da essa derivino di fatto utilità, ma che lo stesso scienziato, nel fare scienza, e nel proporsi di farne, sia animato da filantropia e miri ad assicurare all'umanità un'esistenza migliore, tutto ciò non toglie affatto che l'*atto* di fare scienza è non dire quel che mi giova dire, ma quel che si deve obiettivamente riconoscere e lealmente constatare che *è*.

Così l'atto di fare scienza « trascende » lo scrutare interessato per sapermi regolare: introduce, tra lo scrutare e l'agire, una sosta di pura attenzione a quel che *consta* al mio studio. Pausa, sospensione: una *mediazione* di

puro vedere rompe l'immediatezza del diretto trascorrere dal guardare all'agire. Poi niente risulterà più utile; ma, ora, è disinteressata, « obiettiva » ricerca e indagine.

7. – Dal guardare per sapermi regolare io mi protendo in un'altra direzione quando, pur rinunziando, come nella scienza, all'immediata utilizzazione di quel che vedo, io costruisco mondi di fantasia e modi puramente ideati, i quali non stanno dentro il cerchio delle necessità vitali e delle loro soddisfazioni, ma, appunto, lo « trascendono » nella direzione di qualcosa che si fa essere come pura forma. Questa è la poesia, o ogni arte come ποίησις di forme.

Beninteso, circola un'interpretazione assurda di questa idealità dell'arte, come se idealità volesse dire inesistenza e inutilità: quando, al contrario, ideare una forma è già farla esistere, sia che io la realizzi in una qualsiasi materia, sia che io ne ripercorra le linee nel mio pensiero; e la forma ideata prende tal direzione del mio vivere, che io vivo in essa, pensando in essa e agendo in essa. (Si pensi che viviamo — cioè ci proteggiamo, riscaldiamo, ecc. — in case che abbiamo dovuto ideare per poterle costruire e viverci; che parliamo, per i nostri bisogni più radicalmente vitali e francamente pratici, con parole che abbiamo dovuto ideare; che viviamo secondo un « costume » nazionale, cittadino, ecc., che abbiamo dovuto « formare », ecc., ecc.). Ma, fatta giustizia dell'inesistenza e dell'inutilità della ποίησις, anche qui ideare una parola, modulare un canto, dar forma a una movenza che sia diventata danza, rito, ecc., è un « inventare », che, in attesa di trapassare nella vita diventando forma di vita, *Lebensweise*, è ideata in una pausa del vivere. È un assorgere: come tale è trascendimento del pensare per agire: trascendimento nella direzione del dar vita all'ideato come tale, mentre la scienza è trascendimento nella direzione del voler sapere quel che *è* obiettivamente ciò che nel sentire si manifesta subiettivato.

8. – Questi « trascendimenti » che sono scienza e arte rispetto al pensare per agire, in che rapporto sono tra loro? forse si « trascendono » anche tra loro? o l'uno « supera » l'altro?

Non c'è « superamento »: e che la scienza superi l'arte (come ogni buon positivista dice o pensa, per lo meno ponendo la duplice esigenza che anche dell'arte si dia scienza, e che possa, o debba, la stessa arte aver contenuto scientifico), o che l'arte superi la scienza, perchè questa ha fine pratico, mentre quella è contemplazione disinteressata, è puro equivoco. L'utilità della scienza consegue dalla scienza: ma fare scienza è voler sapere ciò che è obiettivo: sarà utile, ma, ora, dev'essere vero. E l'arte è tanto poco superiore alla scienza, che nemmeno scienza si può fare se non in forma, e « formare » qualsiasi forma è arte, in senso generalissimo: e se non c'è

scienza senza arte, come pensare l'arte superiore alla scienza, o la scienza superiore all'arte? Il « superamento » non c'entra. C'entra invece il mutuo trascendimento, perchè, valendosi di forme, fare scienza non è badare alle forme, e, valendosi di cose sapute, la poesia le costruisce in forme, il cui valore è l'ideabilità, non l'esser sapute. Mutuo « trascendimento »: il « superamento » è la caricatura del trascendimento.

9. – Quando, dal guardare per saper regolare le mie immediate utilità, io mi levo a un'idea di giustizia, eguale per tutti, onde io sia garantito in quelle mie utilità che dentro un tal limite di giustizia rientrino essendone protette, introduco anche così una mediazione nell'immediatezza ruvida dei miei desideri e bisogni. Altro tipico « trascendimento » della situazione vitale del voler sapere per regolarmi: e non è « superamento », perchè, al contrario, proprio l'estrema urgenza della lotta per l'esistenza mi fa ricorrere all'idea di giustizia per poter convivere: l'urgenza è conservata in tutta la sua autentica asprezza, senza edulcoramenti: la giustizia la « risolve », scioglie il groppo senza svigorirlo.

Quando la giustizia non mi basta, e amo, questo è un trascendimento e della situazione vitale in cui cerco di orientarmi per sopravvivere, e della stessa giustizia. Che l'*odium amore compensare* sia uno spezzare la catena degli odi e delle vendette, inventare una nuova dimensione per salvare in essa certe ragioni della mia esistenza che resterebbero logorate se non trovassero quel nuovo spazio in cui vigere, è evidente: la carità è, quindi, un nuovo trascendimento.

E c'è mutuo trascendimento tra giustizia e carità, come tra scienza e arte, perchè la giustizia deve far tacere la pietà e l'amore per non degenerare in tenerezza senza giustizia; e la carità deve, pur senza pregiudizio della giustizia, rinunziare a chiedere e ottenere giustizia per sè.

Neppure questo mutuo « trascendimento » comporta superamento, perchè la giustizia vorrebbe poter amare, ma deve proibirselo, tanto poco l'ha superato; e la carità, se si mette in mente d'aver superato la giustizia, fa il caos che sappiamo, degenerando in parzialità e inclinazione e parteggiamento: onde senza giustizia non resta nemmeno carità: tanto ha bisogno della giustizia come tale per essere quella particolare larghezza (non infrazione) e clemenza (non arbitrio) che è la carità.

10. – Poichè questi trascendimenti sono, per un verso, tutti trascendimenti della situazione vitale, ma, per un altro verso, sono trascendimenti l'uno dell'altro, ciò esclude che ci sia superamento dell'uno da parte dell'altro, e quindi che ci sia, tra loro, sviluppo ascensionale, onde l'uno sia « superiore » all'altro, e tutti costituiscano una scala verso una perfezione, che tutti li comprenda superandoli tutti.

L'arte non « supera » la scienza, chè, al contrario, tutto riesce a farsi solo se trova il *modo*, il che è arte: e, arte essendo il modo di riuscire a fare qualunque cosa si riesca a fare, niente la supera, chè tutto se ne vale, ed essa non supera nulla, chè anzi serve a tutto, non da ancella, ma da modo di realizzazione. Non si può quindi pensare a uno « sviluppo » dello « spirito » *dalla* scienza *all*'arte. Fu detto: « la vita è seria, l'arte è serena ». Ma è barbarico confondere la *scienza* con la *vita*, quando la scienza vuol sapere il *vero* della vita, quindi esce dalla serietà *preoccupante* della vita verso una serietà anch'essa *serena*, scavata dentro le preoccupazioni — trattenute e allontanate — della vita medesima.

Nè c'è « sviluppo » dalla giustizia *alla* carità: che si trascendano mutuamente, ciò non importa « sviluppo » dall'una all'altra, perchè la giustizia deve trattenere la carità, tanto poco la ignora o le è inferiore, e senza carità non si fa giustizia, ma si dà via libera alla durezza, al piacere di castigare, alla gioia di far soffrire. *E converso*, la carità non « supera » la giustizia, chè, appena perde senso di giustizia, diventa inclinazione sensibile, e l'« amore » diventa attaccamento, « passione ».

Non essendoci « superamento », non c'è « sviluppo ». Non essendoci « sviluppo », non c'è dialettica come interiore movimento *da a*. C'è « trascendimento » dalla situazione vitale (ipotizzata quale momento o stato di pura immersione nella vita, senza sporgerne e affrontarla) alle *soluzioni* con le quali s'inaugura l'umanità. « Dal dì che nozze, tribunali ed are diero alle umane belve esser pietose di sè stesse e d'altrui ». Bisogna correggere e integrare: diero alle belve di diventar umane levandosi a pietà di sè stesse e d'altrui; e nozze, tribunali ed are sono la civiltà, l'umanità dell'uomo: della quale umanità, la scienza è voler sapere il *vero* di quanto urge *reale*; arte è *formare* tutto quanto l'uomo fa, facendolo, non subendolo; giustizia sono i tribunali; are sono la religione. Della quale bisogna fare discorso a parte nel capitolo prossimo.

11. – Quanto alla filosofia, essa sembra non essere nè superamento nè trascendimento, nè della civiltà (che trascende la situazione vitale), nè della stessa situazione vitale.

Non ne è il superamento, nonostante l'infinita boria dei dotti (in questo caso, dei filosofi), perchè non può esser filosofia senza obiettivare ciò stesso che dice, cioè senza farsi *scienza* filosofica; senza esprimere sè stessa, cioè senza farsi prosa filosofica, dialogo, trattato, il che è « arte », nel senso di « forma »; nè può farsi ed essere filosofia senza giustizia, non metaforica, verso lo stesso esercizio del pensare; e neppure senza amore e dedizione per la stessa « verità ». Nè può levare scienza, arte, giustizia, carità, a forme superiori, « filosofiche »: chè, quando tenta di farlo — e lo fa con un'impassibilità che diventa frigidità, con un'insensibilità che diventa aridità,

con un'arbitrarietà che diventa gratuità — snatura scienza, arte, giustizia, ecc., e, snaturandole, si priva della loro genuinità, col che scende al di sotto di loro, lungi dal « superarle »; e intanto snatura sè stessa, irrigidendosi in una caricatura odiosa, a furia di pretese di superiorità.

Ma neppure « trascende » scienza, arte, ecc., chè, al contrario, per un verso, deve farsi essa stessa scienza, arte, giustizia, carità — scienza filosofica, arte di far filosofia, giustizia e carità verso il filosofare — per l'altro deve serbar simpatia e comprensione per la schietta arte, la schietta scienza, ecc., se vuol parlarne sapendole, se vuol parlare dell'uomo comprendendolo, e non mutarsi in un vaniloquio saccente su tutto senza *sapere* e *capire* niente.

No. Mentre il movimento della civiltà verso la situazione vitale è di trascenderla; mentre ciascuna delle soluzioni onde la civiltà si anima, « trascende » le altre e ne è trascesa senza superarle ed esserne superata: la filosofia *ritorna* accanto alla civiltà e ai suoi modi, *ritorna* accanto alla stessa situazione vitale: il suo movimento è di ritorno, non di trascendimento. Il *visere*, lo *studiose percipere quid ageretur et quo modo*, è una simpatia chiaroveggente, che non si stacca, ma ritorna con lo sguardo veggente su tutto ciò che ha vissuto, e, illuminandolo, dà luce, direzione, indirizzo, finalità sicura, orientamento consapevole, alle sue stesse disposizioni e atti.

12. – Questo del ritorno è un gran tema: è il ritorno nella caverna.

Ma se si riflette che, da una parte, qualcuno non legato deve illuminare il legato, ignaro e illuso su la *vera* realtà; e che, dall'altra parte, l'uomo resta legato anche quando gli vien detto e impara che la *vera* realtà è quella di là dal muretto, e non le ombre che si disegnano su la parete, sicchè, slegato nel pensiero, resta legato nei movimenti che soli può fare come già li faceva, sebbene, ora, con altro animo e altra mente: allora si comprende come l'indagine *quid ageretur et quo modo* sia una luce levatasi nell'azione stessa e, dal suo interno, messasi a spoltrirne la pesantezza e a dirigerne i movimenti.

Vogliamo dire che questa consapevolezza, questa luce si aggiunge all'azione e la accompagna? Ma in questa consapevolezza l'azione si configura nella sua figura dovuta; sicchè il voler sapere, la filosofia, piuttosto che « trascendere » l'esperienza, la esercita come esperienza consapevole. La consapevolizzazione è un'interiore dignità che fa diritto il portamento dell'uomo, dirige il suo sguardo, e gli fa esercitare, da libero nel pensiero, tutte le sue mansioni e funzioni, senza distacco, anzi con una comprensione e simpatia quali non può avere chi non sa. Piuttosto che « trascendere » sè stesso, l'uomo diventa veramente sè stesso, con una sicurezza di quel che deve essere, quale attinge solo dalla consapevolezza a cui s'è interiormente svegliato.

II. — La filosofia, la religione, l'arte.

1. – Proponemmo di rinunziare a pensare che la filosofia sia un « superamento », e neppure che sia un « trascendimento », delle altre attività spirituali, ma che tutte le accompagni animandole d'una nuova consapevolezza e con questa illuminandone e rafforzandone dall'interno l'attuale esercizio.

Ciò ha un particolare rilievo quando si tratti del rapporto tra filosofia e attività pratica (economia, politica, ecc.). Ma anzitutto è da esaminare un rapporto perfino più urgente di quello tra filosofia e vita pratica: ed è quello della filosofia con la religione (e, subordinatamente, quello della filosofia, con l'arte). Nè si tratta solo di architettonica.

È vero che nel sistema hegeliano, così a lungo rimasto davanti agli occhi degli italiani ad opera dei neohegeliani, la filosofia è la sintesi di arte e religione, nella triade suprema dello sviluppo dello spirito: in quella triade che instaura il « sopramondo », perchè vi è oltrepassata tanto la vita soggettiva (o conoscitiva) quanto quella oggettiva (o pratica) dello spirito, e questo, dopo essersi posto come soggetto di conoscenza e come autore del mondo pratico, si pone come assoluto, contemplazione pura, oltresoggettiva e oltreoggettiva, nelle forme dell'arte, della religione, e, al sommo, della filosofia. Poi Croce operò una radicale semplificazione quando ridusse la religione a mito o a filosofia, togliendola, come forma autonoma, dalla dialettica dello spirito, e limitando questa alle sole forme dell'arte e della filosofia; e inoltre vide arte e filosofia in tutta la vita teoretica dello spirito, sicchè questo non ebbe un « mondo » del conoscere comune e scientifico, e un « sopramondo » del conoscere artistico e filosofico, e non ebbe « sopramondo » perchè il « mondo » stesso della conoscenza fu visto esso medesimo come artistico e filosofico, e l'arte e la filosofia furono considerate mondane, non sopramondane. Dopo la semplificazione crociana, l'attualismo riprese l'intera triade arte-religione-filosofia, e, pur considerandola, crocianamente, come « mondo », non « sopramondo », non solo considerò vitale per la filosofia il rapporto con la religione, e per la religione il rapporto con la filosofia, ma puntò sul concetto d'una filosofia che sia l'attualità stessa della religione e dell'arte.

Queste proposte speculative occuparono l'attenzione degli italiani — o della maggior parte di essi — all'incirca, per i primi quarant'anni del secolo. Ma a molti, e specialmente ai giovani, niente appare più lontano di quel quarantennio: del quale, peraltro, non sanno quasi più nulla, tanto se ne sono staccati con l'attenzione e l'interesse, rivolti altrove.

Ma una nazione non è fatta solo dei ventenni. Negli altri, quei problemi svegliano troppi ricordi per poter esser considerati del tutto perenti; nè

può essere abolito ogni ricordo di hegelismo, perchè, se non altro, lo tiene vivo il marxismo, per giustificare la propria origine storica. Ma, anche dimenticato ogni « sopramondo » hegeliano, e ogni sviluppo ideale dall'una all'altra delle forme spirituali ritenute supreme; ripristinato, come a molti piace, l'empirismo della constatazione che la religione c'è, perchè ci son uomini che la professano, e la filosofia c'è, perchè altri, o gli stessi uomini, la ritengono vitale: è un *fatto* che la filosofia pretende spesso assorbire e sostituire la religione, dichiarando inammissibile una religione che non coincida con la stessa filosofia, e che la religione afferma spesso d'essere essa la verità, sicchè o la filosofia le si sottomette e se ne lascia guidare, o è falsa, e va combattuta e, al limite, estirpata.

Questo è conflitto di oggi: così acuto, che forse non ce n'è uno più acuto. E nasce dal concetto che le attività spirituali siano l'una superiore all'altra, perchè in quello sviluppo progrediente di attività in cui si fa consistere la vita dello spirito, ciascuna attività costituisce un grado dell'ascesa, sicchè o la filosofia è superiore alla religione (e può allora riformarla secondo i propri dettami, o respingere senz'altro, con la « forma » del credere, anche l'intero contenuto della credenza); o la religione è superiore alla filosofia (e allora la riduce entro i limiti e ai còmpiti che essa stessa le assegna, o ne respinge, con la « forma » della ricerca razionale, anche la rivendicazione, o pretesa, di autonomia di fronte a tutto, religione compresa).

In questo conflitto è inpegnato ciascuno di noi: nessuno di noi vi si sottrae. Chè coloro i quali ritengono la religione una sopravvivenza da far scomparire al più presto, lottano tutto il giorno contro quella sopravvivenza e lanciano satelliti a mostrare che in cielo non s'incontra Dio (dimenticando il catechismo che dice che Egli è in cielo, in terra e dappertutto: nè c'è da attendersi di incontrarlo in cielo, quando non si sa vederlo su la terra e dappertutto); e, dall'altro lato, coloro che ritengono la religione essere la *sola* verità dell'uomo — a tal punto da convertire la filosofia, l'arte, la scienza, la vita economica e politica, in altrettante parti della stessa vita religiosa, fuori della quale non si giustifichino perchè non hanno propria verità: donde la vanità della loro rivendicazione di autonomia — sono così coerenti, o almeno consequenziari, che si cerca di sfuggire alla loro presa piuttosto con argomenti di buon senso: che non conviene strafare, non è bene voler stravincere, non è prudente suscitare reazioni, è meglio esser moderati: tutti argomenti ai quali non s'accompagna la più piccola ragione dottrinale, bensì, quando la verità imponesse l'assorbimento di tutte le umane attività dentro la vita religiosa, sarebbe debolezza dell'uomo non ridurvisi interamente: e le debolezze si possono constatare, con maggiore o minore indulgenza, ma non si possono giustificare in nessun modo.

Diventa, allora, questione che riguarda ciascuno di noi, nella direzione che dà alla propria vita, quella che poteva sembrare una questione teorica, « filosofica » nel senso di « astratta », e più o meno bizantina e oziosa: se quello dello spirito sia uno sviluppo, onde ci siano gradi, e una sua attività non possa essere se non superiore o inferiore ad altre, e, se superiore, dominarle, se inferiore, servirle.

2. – Cominciamo dalla affermazione della filosofia, di potere e dovere assorbire e sostituire la religione o nettamente respingerla.

Tutti conosciamo questo atteggiamento: e meglio lo riconosciamo se riflettiamo che a volte la parola « filosofia » è evitata, come quella che in certi momenti storici, come l'attuale, non è di moda o è usata in altro senso, sicchè si preferisce sostituirla con altra parola, molto in auge nel momento, come « scienza » o come « prassi ». Ma si pensi alla « scienza » che afferma d'avere per massimo scopo l'illuminazione delle menti, e il destarle dal sonno della religione: non è la « scienza » che cerca, è la « scienza » che cumula i risultati ritenuti acquisiti, ora o secoli addietro, e ne fa un unico compatto « sapere », a cui cent'anni fa dava senz'altro il nome di « filosofia scientifica » o « filosofia positiva », e ora può preferire non darle il nome di « filosofia », ma chiamarla « scienza positiva », dato assodato, a paragone del quale tutto quanto o ne diverga o ne esorbiti non può essere ritenuto che inammissibile. D'altra parte, in certi paesi si parla di « prassi », intendendosi filosofia della prassi, e si dice che questa, non riconoscendo leggi precostituite di nessun genere, nè fisiche, nè biologiche, nè economiche, nè etiche, si propone espressamente di cambiare quelle che sono state per ignoranza ritenute leggi immutabili e inderogabili in tali campi. Ora poichè in questi casi si dice « scienza » (positiva) e si dice « prassi », ma s'intende quella che un tempo si chiamava senz'altro filosofia, ci appare in tutta la sua vastità l'importanza del fatto per cui la filosofia (qualunque nome prenda) intende o respingere o assorbire o sostituire la religione.

Non è però atteggiamento che si presenti sempre con gli stessi caratteri. Anzi le sue intenzioni sono così diverse, che propriamente quel che chiede varia da volta a volta.

L'atteggiamento più diffuso è quello della irrisione pura e semplice. Tutto appare ridicolo nella religione, in ogni religione, del centro dell'Africa o nostra: tema di parodie e beffe senza fine. Solo parlarne è segno di mente debole. Avere un po' di fosforo nel cervello basta per non voler sentir parlare mai più di cose del genere.

Questo atteggiamento, agli effetti pratici, fa i maggiori danni, perchè, davanti ad esso, il primo moto è di ritirarsi in ambienti e gruppi dove quelle critiche o non arrivino o siano ignorate per programma, continuando

a vivere la propria fede al riparo dagli scontri, con lo svantaggio della chiusura e il pericolo, a lungo andare, della asfissia; il secondo moto è quello di imparare a celare, in pubblico, la propria fede, serbandola e praticandola in privato e in luoghi dove convengano solo correligionari parimenti decisi a evitare, in pubblico, scontri con gli avversari; e il terzo moto è quello, in certi periodi storici che lo permettano, di affermare alla luce del sole la propria fede, ma intanto adottare, in tutto il resto della vita, non solo le apparenze esterne e le abitudini, ma anche le idee dei propri avversari, sì da sentirsi « come loro » in tutto, e, in più, affermare la propria fede: tre moti di gravità incalcolabile, perchè la fede, ritirata al chiuso, o celata nel privato, o limitata alla sola professione di fede, con tutto il resto delle proprie idee date in preda agli avversari, per non restare schiacciati dal « complesso d'inferiorità » rispetto agli « spregiudicati », è una fede sempre più minacciata, oltre che d'indebolimento, di alterazione. Eppure dottrinalmente la beffa non ha consistenza, perchè il ridere non è un argomento. Di che cosa non si è riso? Di che cosa non si può ridere? Qualunque cosa non s'intenda per il verso per cui l'hanno intesa i suoi assertori, suscita il riso.

Piuttosto ha una serietà l'atteggiamento di chi, dedicandosi a ricerche scientifiche, o a studi tecnici, o ad attività pratiche, dice che tutto quanto ne esorbiti non è per lui: egli non l'intende. Lo negherebbe senz'altro, se lo intendesse; poichè non l'intende, lo esclude, lealmente e apertamente, dal giro dei propri interessi e delle proprie ammissioni. Che poi il suo agnosticismo abbia l'implicito senso di una negazione, è chiaro, perchè quel che non si capisce lo si lascia vaneggiare senza l'appoggio dell'adesione e consenso personale; tuttavia, non è negazione espressa e motivata.

Bensì questi onesti zelatori delle ricerche concrete e particolari hanno la stessa avversione che per la religione, per quella che essi chiamano la metafisica, o addirittura per la filosofia, che sospettano d'essere sempre una metafisica aperta o coperta, chè, se si purifica sinceramente dai « massimi problemi » e dalle « domande ultime » dietro cui si perde la metafisica, alla « filosofia » restano problemi particolari dello stesso genere di quelli delle scienze: e allora, o che il nome di « filosofia » sia omesso, per far posto onestamente ai nomi delle scienze particolari che la sostituiscono esaurendone ogni compito legittimo, psicologia, logica, sociologia, ecc., o che il nome collettivo di « filosofia » sia mantenuto, più o meno in ossequio alla tradizione, per designare codesto gruppo di autentiche scienze di argomento ben determinato, sempre sfuma ogni vapore metafisico, insieme coi vapori religiosi, e si è nel netto e nel pulito di ricerche particolari, impostate dalla ragione, condotte da essa e da essa concluse, con una coscienza lucida e precisa del limite esatto in cui le conclusioni valgono. Fuori di tali limiti,

c'è la bruma: ci s'avventuri chi vuole, se non vuole ascoltare il consiglio di tenersi sempre nelle zone dove la luce fa nette le figure.

A questo atteggiamento c'è una cosa sola da rispondere, ma è obiezione ineludibile: ed è che, se c'è gente che senza metafisica e religione non sa vivere, tocca, certo, ad essa l'onere della prova, ma non si può pregiudizialmente, con uno scherno avanti ogni discorso, vietarle di tentare di dar ragione di quanto crede, o almeno della sua impossibilità di girare lo sguardo definitivamente da un'altra parte, proibendo alla tentazione di credere l'accesso alla sua coscienza.

Se bisogna ascoltare le ragioni anche del lupo, bisogna lasciar parlare anche chi candidamente dice di non poter fare a meno della religione. Naturalmente, il peso di dover sostenere con ragioni, dimostrative o no, il proprio atteggiamento, resta su le spalle di chi insiste in tale atteggiamento. Ma non si può, ridendogli in faccia, pensare d'aver fatto allegra e spiccia giustizia di quell'asserito bisogno di credere.

3. – Ma la beffa e l'agnosticismo sono soltanto due degli atteggiamenti della filosofia (o della scienza, quando questa crede di poterlesi e doverlesi seriamente sostituire) rispetto alla religione. Ci sono anche altri atteggiamenti, di tutt'altra intonazione, ma altrettanto diffusi, e, per la loro complessità, di maggior ascendente su le menti, che non la troppo spiccia beffa e il troppo semplice agnosticismo.

Di questo atteggiamento tracciai altrove qualche lineamento storico. Quando Senofane intraprese la critica degli dèi delle credenze popolari e stabilì un concetto filosofico della divinità, la filosofia propose sè stessa come la vera religione, razionale, non immaginosa. Da allora la filosofia non ha più smesso di elaborare una fede razionale. L'antichità era arrivata a una fase nella quale — credessero pure i ceti popolari quel che volevano, e accogliessero quante più credenze esotiche giungessero nelle grandi metropoli — alle persone illuminate erano proposti dei «credo» filosofici e delle (conformi) regole di vita, che potevano tanto più incontrastatamente essere accettati e praticati dagli uomini colti in quanto spesso importavano una reinterpretazione allegorica o, comunque, razionale delle stesse divinità del culto ufficiale, che, quindi, veniva mantenuto, a volte con un sincero senso del suo ufficio di interpretare la nativa e antica aspirazione al «divino», informe se si vuole e senza nome, ma tutt'altro che superstizioso.

La grande crisi fu determinata dal cristianesimo. I teologi precisarono più tardi che non vi sono in esso verità irrazionali, bensì sovrarazionali, cioè superiori alla ragione umana finita (quindi discorsiva), massime nella condizione terrena di legame con la sensibilità, condizione aggravata dalla debolezza sopravvenuta all'uomo dal peccato. Senonchè, per quanto sovrarazionali in linea di diritto, tali verità apparivano di fatto antirazionali a

chi non riusciva a trovarle nè nell'esperienza nè col ragionamento, tranne che le presupponesse come punto di partenza dei suoi raziocini.

Da questa situazione si originavano due atteggiamenti: quello dei pochi che, visto che la ragione umana non sa nè dimostrare nè credere le verità di fede, spregiò e proscrisse la ragione umana stessa, affermando l'irrazionalità della fede come il segno della sua divinità; e quello dei molti che, data quell'insufficienza della ragione umana, la dissero bisognevole di guida della fede rivelata per fare orientata il suo onesto lavoro di raziocinamento.

S'intende che tutto questo correva benissimo se s'ammetteva la divinità della Rivelazione, quindi la soprarazionalità, non irrazionalità, delle verità rivelate, quindi non solo la possibilità, ma la destinata necessità che la ragione umana, creatura di Dio, fosse guidata dalla Parola di Dio stesso, suo autore, che tuttavia ha « rivelato » verità, che non le ha concesso di raggiungere coi poteri naturali fornitile. Ma chi non *partiva* dalla fede nella Rivelazione, si trovava nel conflitto tra razionale e irrazionale fideistico, e non poteva che esasperarlo.

4. – Di qui, tre posizioni possibili, anche schizzate altrove:

o ripulire accuratamente il campo della ragione da ogni infiltrazione fideistica, dicendo che son campi da tenere nettamente distinti e divisi (donde o un tentativo, più o meno sincero, di dottrina della doppia verità; o una ripulsa netta delle « imposture », scacciate dall'ambito dell'esperienza e del sano ragionare su l'esperienza ed entro i suoi limiti);

o volgersi alla religione per riformarla riducendola a un nucleo di verità razionali, sicchè tal religione razionale sia appena un altro nome della filosofia, intesa come metafisica e teologia razionale;

o sostenere (e cercar di mostrare) che la religione rivelata non ha misteri, è la stessa religione della ragione, sicchè le sue apparenze irrazionali possono o esser lasciate cadere, o essere mantenute come espressioni immaginose dello stesso contenuto razionale.

Tutti conoscono la storia di queste tre posizioni. Esse sono tutte e tre presenti nella coscienza contemporanea, e tutt'altro che nettamente distinte tra loro.

L'esclusione di ogni elemento arazionale non farebbe danni, perchè, fermo restando su chi crede l'onere della prova, la chiarezza non potrebbe che giovare a tutti.

Ma l'elaborazione di una religione razionale, tutt'uno con la teologia filosofica, è particolarmente grave perchè, riconoscendo giustificata la religione, asserisce di soddisfarla compiutamente essa stessa, presentando il deismo, da una parte, come la *vera* religione, dall'altra, come autentica

religione, non come religione trasformata in filosofia: col che nega ogni autonomia alla religione all'infuori della filosofia, giacchè, per un verso, non si ha *diritto* di credere, non essendo lecito accettare l'indimostrato, per un altro verso, non c'è *bisogno* di credere, bastando e dovendo bastare all'uomo la religione razionale, cioè la religione diventata filosofia e assorbitavi totalmente senza residui che non siano detriti da vergognarsene. Quando si afferma che tutta l'autentica sostanza dell'autentica religione è passata nella filosofia, che è la religione di chi sa, questo è l'attacco più grave, perchè, essendo un omaggio, e non un colpo, alla religione, questa, come fede, rischia di restare senza ragion d'essere.

Tranne che essa — a cui, ripeto, incombe tutto l'onere della prova — riesca a dimostrare che la teologia razionale e la religione filosofica, quale che sia il terreno comune, sono tutt'altra cosa dalla fede, sicchè questa non può esserne nè assorbita nè sostituita. Prova difficilissima, che tuttavia tenteremo, attingendo a quel che ne dicemmo altrove.

5. – Prima di tentare questa prova, due osservazioni debbono essere premesse, le quali molto ci gioveranno.

La prima è che, quando la filosofia elabora essa stessa una teologia razionale e la dà come la vera religione, non potrà mai dire di *superare* la religione; come la supera, se ne elabora una essa stessa, ritenendo tale còmpito come uno dei suoi più squisitamente filosofici? Vorrà dire che supera la religione delle credenze, popolari presso gli antichi, rivelate presso i moderni, ma non supera la religione come tale, perchè elabora la sua religione razionale come tale che deve esser tenuta per vera, data la sua dimostratività. E se la filosofia che elabora una religione razionale non può dire di aver *superata* la religione, visto che ne elabora una essa stessa, il concetto di sviluppo, di superamento, potrà valere per il passaggio storico da una religione mitica a una religione diventata tutta razionale, ma non può essere applicato al passaggio tra *la* religione, forma ideale, grado ineliminabile dello sviluppo dello spirito, e la filosofia, forma parimenti ideale, eterna, dichiarata forma suprema.

L'altra osservazione è che la filosofia è, proprio come esercizio strenuo di ragione, esposta al pericolo mortale di considerare gli errori in cui possa scoprire d'essere incorsa, come prove contro la ragione (avendo essa sbagliato), invece che a suo favore (visto che ha da sè scoperto gli errori). La misologia che dice Platone può uccidere la filosofia, perchè uno scettico conseguente, se scettico verso la ragione, dovrebbe smettere di ragionare. Se non può smettere, se non smette, la sua appassionata dimostrazione che la ragione non può che sbagliare può esser fatta solo nella speranza (e nell'assunto) che questa dimostrazione valga, ed essa sola non sia sbagliata. Questa è *fede* implicita nella ragione.

Certamente una fede immanente nell'esercizio di ragione è altra cosa dal credere *a* una rivelazione. Ma intanto senza fede nella ragione non si ragiona, perchè, se ragionare è poter errare e lavorare a non errare, il dover ragionare nonostante qualsiasi constatato errore importa una fede nella ragione, senza la quale, comunque implicita e inconsapevole, non si ragiona. Ora se la filosofia, come esercizio di ragione, ha per essenziale l'animazione di una fede immanente nella ragione, essa non ha superato *ogni* fede: tanto il suo superare, storicamente, una fede, non è un superare *la* fede, la « forma » stessa della fede.

Queste due osservazioni ci mostrano *ad oculos* la filosofia impegnata polemicamente contro questa o quella fede storicamente presentantesi in una forma determinata, trattata come *philosophia inferior*, da depurare e addurre a forma adeguata di vera filosofia; a queste polemiche storiche non abbiamo altro da obiettare, se non che esse non si rivolgono mai al « sacro » come tale, ma sempre al « vero » nella forma del sacro. Tante polemiche storiche, però, quanto più possono apparire giustificate, tanto più chiariscono che qui non è mai superata la « forma » della religione, ma sempre una sua storica concrezione.

E allora — diroccato il concetto di un superamento che la filosofia faccia della religione come « forma » spirituale umana — la prova della autonomia, quindi insostituibilità, della religione come « forma » non assorbibile dalla filosofia, possiamo tentarla attingendo a quanto ne dicemmo altrove, con queste due osservazioni.

1. Credere nella vita, credere che valga la pena di vivere, è far credito alla vita: atteggiamento diverso dall'ammettere il dimostrato. Poichè, dicevamo, ci sono tanti *pro* quanti *contra*, ogni istante che protraiamo la nostra vita implica una fede (non importa quanto stanca e incerta) verso la vita: una fede immanente, che si potrà dire germe di religione, non religione, e si potrà precisare: « germe di religione naturale, immanente nel fatto stesso di vivere, non germe di religione sovrannaturale, che è altra cosa », ma, intanto, germe di *fede* autentica, se pur si crede nella vita oltre e nonostante le esperienze avverse altrui e nostre.

2. Se la fede soprannaturale, come cercammo di proporre altrove, rima con quella naturale — ὃ ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἀγγέλλω ὑμῖν — provocando, e richiedendo, l'adesione di quella stessa naturale richiesta che soddisfa, ma, pur così rimando con l'aspirazione naturale, è *annuncio* di ciò che, dall'altra parte, era semplice invocazione e aspirazione, e, come annuncio, è certezza anticipata, che si fa incontro al dubbio e alle constatazioni trasfigurandole, allora questo *annuncio*, questa *certezza*, questa *rivelazione*, o non s'ammette affatto, o, se s'ammette, è *altro* che il ragiona-

mento, cioè è irriducibile alla filosofia, la cui immanente fede nella ragione, in ogni caso, non ha che fare col credere in Dio, ragione dell'esistenza, così come la fede naturale non ha che fare con la soprannaturale, se anche questa raccolga e soddisfi la naturale, lungi dall'ignorarla, trascurarla o respingerla.

Resta che si può non ammettere la fede soprannaturale, e restarsene con la fede naturale nella vita e nella ragione, rifiutando l'atto, giudicato vile e comodo, non supremamente coraggioso e rischioso, di far credito alla certezza senza la dimostrazione. Ma neppure in questo caso si dica di aver « superato » la religione come « forma » dello spirito. Respingere un atto ritenuto indegno d'un uomo non è *superare* (cioè conservare in forma superiore): è rifiutare e condannare. E l'aperta franchezza del razionalista, che rifiuta di fare il salto e lo giudica da non-uomini, è cosa ben più sincera, chiara e rispettabile, di chi pretende d'aver assorbito la religione per averla « superata », cioè conservata in forma superiore, sostituendo la sua « forma » ma mantenendo la sua sostanza.

6. – Abbiamo così esaminato tutte le possibilità. O ciò di cui parliamo, lo chiamiamo religione, ma è già deismo filosofico — e allora la filosofia tanto poco lo « supera », che lo professa essa stessa —; o è schietta fede naturale immanente nello stesso vivere, e la filosofia tanto poco la supera che ne è animata; e senza di essa non pronunzierebbe una sola parola —; o è fede soprannaturale, annuncio direttamente divino, e allora o la filosofia nega ogni cosa del genere, e allora non la supera, ma la respinge, e non si « supera » ciò che si esclude; o la filosofia ammette che, restando all'annuncio soprannaturale l'onere della prova, persuasiva se non dimostrativa, essa filosofia non può pretendere di dimostrare neppure l'inaccettabilità, ad altro titolo, dell'indimostrato: e allora essa filosofia, oltre a non poter neppur sognare di pretendere d'esser superiore alla religione, non le si presenta neppure come inferiore, o bisognevole, come filosofia, di compimento religioso, perchè non poter dimostrare inammissibile l'indimostrato non è *dimostrarlo* ammissibile: sicchè resta alla fede sovrannaturale l'onere della prova, di qualunque tipo essa sia, e la filosofia, quanto più è onesta e chiaroveggente nel non precluderle pregiudizialmente il passo, tanto più stabilisce, per ora e per sempre, la sua autonomia, che esclude, con qualsiasi inferiorità, anche ogni qualsiasi compibilità: non potendo l'eterogeneo compiere l'eterogeneo.

E che la fede sovrannaturale rimi, come dicevamo, con la naturale, questo non toglie che, la naturale restando immanente alla filosofia, ma non esplicita, il rimare della fede sovrannaturale con la naturale può esser accolto come un compimento, solo da chi già sia disposto a credere nella Rivelazione, anzi nel suo preannuncio, all'atto stesso della creazione, ad

opera dello stesso Dio. Il compimento si opera *dentro* la fede, non in un passaggio dalla filosofia alla religione come a forma superiore.

E che, ancora, Dio sia Ragione, come l'uomo è ragione, neppure questo importa — nonostante l'analogia, che sempre permette — che la ragione umana possa riconoscere di trovar compimento nella Ragione divina autorivelantesi, tranne che già si sia aperta ad ammettere l'ammissibilità anche dell'indimostrato. Donde, di nuovo, compimento dentro la fede, non in un passaggio ad essa, onde possa riconoscerlesi, come filosofia, inferiore e compibile.

7. – All'altro estremo, c'è l'affermazione che la religione sia superiore alla filosofia; come è stato sostenuto anche da filosofie importanti, anche se meno divulgate di quelle che hanno proposto la filosofia come forma suprema dello spirito. Ma l'equivoco che si annida in ogni affermazione di superiorità, di superamento, di sviluppo, di ascesa ideale dello spirito dall'una all'altra forma, è molto delicato da chiarire quando la superiorità è affermata della o dalla religione.

Lo schema usato dianzi ci serve ancora benissimo.

Se prendiamo per religione quella naturale, che l'uomo trova nella sua stessa natura e che la ragione elabora come deismo filosofico entro i limiti della ragione, una tal religione non può affermare nessuna sua superiorità su la filosofia, di cui fa parte e in cui s'inquadra come religione puramente razionale. Non ci sarà, in questo caso, da parlare nemmeno di superiorità inversa della filosofia su la religione, ma qui è chiaro che è lo stesso concetto di superiorità, di superamento (e conseguente superbia) che non regge.

Se invece prendiamo per religione la fede naturale implicita in ogni nostro respiro, il credere nella vita, nella ragione, nell'avvenire, nel bene immancabile, oltre ogni prova in contrario, questa ha tutte le ragioni di affermarsi superiore a *una* filosofia, la pirroniana che dalla skepsi tende allo scetticismo e da questo al nihilismo (con una di quelle polemiche storiche, determinate, che, sebbene abbiano sempre una ragion d'essere, non possono esser fatte valere nel rapporto da forma a forma). Ma, come « forma dello spirito », tanto poco la fede naturale può dire d'aver superato *la* filosofia come « forma dello spirito », che, al contrario, le dà coraggio, indirizzo, forza di durar a ragionare, nonostante ogni constatazione di particolarità, limitatezza ed errabilità dei singoli ragionamenti. Ora ciò che dà animo e slancio non ha « superato » ciò a cui appunto dà animo e slancio. Il concetto di « superamento » non gioca in un rapporto del genere.

Se, infine, prendiamo per religione il credere alla Rivelazione sovrannaturale, qui la vista rischia di annebbiarcisi, e bisogna fare molta attenzione. Iddio vivo, annunziante sè stesso, non sarebbe superiore all'uomo

filosofante e alla sua filosofia? Ma altrettanto Iddio vivo è superiore all'atto di fede col quale il credente accetta la Rivelazione e la adora. Ora questa superiorità di Dio rispetto all'uomo, valendo per ogni atto umano, non importa affatto che l'atto di fede nella Rivelazione sovrannaturale superi *la* filosofia, tanto vero che provoca immediatamente esso stesso *una* filosofia, elaborazione razionale del contenuto della Rivelazione. E, in genere, il *credere* trapassa così immediatamente in uno spontaneo e vivace movimento di *intelligere* quel che ha creduto, che è palmare come *questa* filosofia fluisca dal credere: non certo *superandolo*, che anzi se ne rifà come da sua ispirazione e regola.

Senonchè parlare di «superiorità» di Dio vivo autoannunziantesi rispetto all'uomo, sia quando cerca, sia quando crede, sia quando opera, è dir cosa che è incontrovertibile ma imprecisa. Superiorità importa commensurabilità: ora Dio vivo è vicinissimo, perchè viene vicinissimo all'uomo che illumina e ispira, ma vicinissimo nella incommensurabilità: può venirgli così vicino perchè gli è e resta incommensurabile quanto più lo ama e lo solleva: il qual abisso senza distanza, valicabile solo da Dio all'uomo, non dall'uomo a Dio, rende goffo parlare di «superiorità» anche in questo caso.

In ogni caso, facciamo centro nella stessa Rivelazione: essa annunzia un Dio libero a un uomo libero, alla cui responsabilità lascia il libero uso di tutti i suoi liberi poteri, incluso quello di credere all'annunzio soprannaturale. Chi, al luogo di questa genuina responsabile libertà ponesse un obbligo, per l'uomo, e una tutela, da parte di chi parli in nome di Dio, sottrarrebbe l'uomo alla responsabilità della sua libertà, col che diminuirebbe l'uomo, ridotto allo stato degli esseri a cui Dio ha provveduto senza nulla chieder loro, e snaturerebbe Dio in un tiranno di schiavi, non libero Dio di liberi uomini. La tutela sugli atti dell'uomo, economici, politici, ecc. — sicchè egli applichi, della Rivelazione, i comandi, senza applicare il massimo comando, d'esser libero di fronte a Dio libero, di amarlo volontariamente, non per obbligo o necessità — implica una blasfema sfiducia nella libertà umana, che è blasfemo dubbio su l'efficacia dell'istituzione divina di tale libertà, perchè vada, per libertà e quanto più è libera, incontro a Colui che l'ha istituita libera, affinchè gli andasse incontro da sè, per propria scelta. Condurlo per mano significa (sia pure con buonissime intenzioni) non aver fiducia che basti l'istituzione divina della libertà umana perchè questa, da sè, si orienti verso Dio, non contro di Lui, nè indifferentemente verso di Lui.

8. – Tolta di mezzo l'idea di superamento per quel che riguarda il credere e il ragionare, atti insostituibili l'uno con l'altro, perchè chi ragiona ha ancora da credere, non fosse che nell'efficacia del suo ragionare, e chi

crede si mette sùbito a ragionare su quel che crede; stabilito dunque che non c'è nessun passaggio o ascesa o sviluppo o moto dialettico dalla religione alla filosofia o dalla filosofia alla religione, inassorbibili entrambe, quindi componenti e co-efficienti nella vita dell'uomo: le medesime osservazioni valgono contro un passaggio o ascesa dall'arte alla filosofia, o dalla filosofia raziocinante a quella filosofia intuente che sarebbe l'arte. Tutto questo però aveva una sua urgenza in epoca romantica (e ne ha, s'intende, nelle sopravvivenze e prolungamenti): ne ha assai meno ora, perchè l'arte, piuttosto che porsi, vagamente, come il valore supremo dell'uomo, si pone per taluni come il valore, o, se si preferisce, come il tutto dello spirito: la qual solare presenza non ha che fare coi superamenti dialettici. Dall'altro lato, la filosofia è da tempo diventata premurosissima a chiarire che anche chi veda nella filosofia il secondo grado dello spirito, non intende « secondo » come superiore, anzi, in ogni caso, la circolarità dello spirito da forma a forma, se toglie fascino di primaverilità all'arte, toglie le velleità di superiorità alla filosofia. E si riferisce la pretesa hegeliana, secondo cui l'avvento della filosofia renderebbe inattuali le intuizioni semplicemente poetiche dello stesso vero, solo per affermare che, al contrario, l'arte è eterna quanto la filosofia, e lo sviluppo dall'una all'altra importa distinzione, non superiorità. Nè, d'altra parte, sembra discutibile che *altro* sia l'arte, *altro* la filosofia, e che perciò ciascuna ha il proprio lavoro da fare, insostituibile, anche se fra di esse non ci sia nessuna incompatibilità, e se l'arte possa nutrirsi di filosofia purchè la risolva in schietti temi di poesia, e se la filosofia possa chiedere all'arte una formulazione del proprio contenuto, che non è belletristica aggiunta, ma « forma » del suo processo d'indagine, in cui essa è propriamente filosofia. Tra « altro » e « altro » può esserci collaborazione (o indifferenza), non « superiorità ».

E allora, che cosa può esserci in quel senso che l'arte talvolta ha, d'esser « tutto »? C'è che essa non rinvia a null'altro: è pienezza sufficiente a sè stessa.

D'altra parte, che cosa può esserci nell'asserzione — *démodée,* ma non presso tutti — che anche l'arte ha per contenuto il « vero », anzi ne è espressione, per la sua immediatezza, più efficace, o addirittura « superiore » alla filosofia? Questo riferimento dell'arte al vero ha ripreso un inatteso vigore nell'arte vincolata a ritrarre la realtà sociale. Col ricollegamento col vero rispunta la domanda di cent'anni fa, se, del vero, sia espressione « superiore » l'arte o la scienza, o filosofia che voglia dirsi. Ma vale sempre l'osservazione, che certamente l'arte ha che fare col vero, come col vero ha che fare ogni attività umana; ma che il riferimento al vero, essendo di *ogni* attività umana, non può caratterizzare alcune determinate attività, sicchè *tra* di queste sorga la disputa quale di esse superi l'altra, cioè se ci sia ascesa da grado a grado.

Certo, « vero » ha un senso diverso per le scienze matematiche, da una parte, per le scienze fisiche dall'altra, per gli ideali morali e sociali da un'altra parte ancora: tutti sensi diversi tra loro e da quello che possa assumere il « vero » in religione (chi l'ammetta), o in arte (chi sia disposto a riconoscerle un'autonomia, comunque intesa). Tanti sensi diversi di « vero » sono tra loro irriducibili: come irriducibile è il fare artistico (ποιεῖν) al fare pratico (πράττειν), all'adorare e al ricercare razionale. Irriducibilità esclude superamento: l'arte non può esser superiore a nulla, perchè senz'arte niente prende forma, e se, dunque, serve a tutto, non *supera* ciò a cui dà forma, nè è *superata*, a sua volta, da nulla, se pur tutto o da essa prende forma, o non è.

Insomma è il concetto di superamento che non ha corso, nè, quindi, quello di passaggio, di sviluppo, di moto dialettico, ecc.

E si pone in termini analoghi la vecchia *querelle* su la superiorità del contemplare o dell'agire, quindi della filosofia o della vita pratica, economica, politica, ecc., di che nel prossimo capitolo.

III. — La filosofia, la scienza, la pratica.

1. – Cominciammo, nel precedente capitolo, dalla triade, schiettamente romantica, del sopramondo, in cui la filosofia contende il primato alla religione, e l'arte alla stessa religione e alla filosofia, e finimmo nella crudezza della guerra di religione che la filosofia, o una sua parte, conduce da secoli contro la religione vigente, per sostituirla con un « credo », come essa dice, tutto razionale, o con nessun « credo ».

Dicevamo che a volte chi conduce la polemica non è, in proprio nome, la « filosofia », ma, in suo luogo, o la « scienza » o la « prassi », presentate come le rappresentanti genuine della ragione puramente naturale. Della « scienza » e della « prassi » vogliamo ora studiare l'atteggiamento di fronte alla « filosofia », quando assumono o di sostituirla, o di prenderne il comando assegnandole un riformato còmpito e indirizzo; e, di contro, studiare l'atteggiamento della « filosofia », nei suoi programmi di « scientificizzarsi » o di « praxizzarsi » (o pragmatizzarsi, o praticizzarsi, in varie maniere), o nella difesa di suoi còmpiti che prendono senso da una netta distinzione dalla scienza e dalla prassi, e da ogni altra umana attività, studiata nella sua autonomia, ma senza asservimenti nè da una parte nè dall'altra.

2. – La situazione di oggi non è quella determinatasi alla fine dell'ultima guerra. Quella situazione, del resto, era la situazione sviluppatasi fuori d'Italia in lunghi decenni. L'Italia s'era appartata fin dai princìpi del secolo. Il Croce aveva adottato la teoria economica della scienza: assegnatala allo spirito pratico, avrebbe potuto studiarla come iniziativa di tale spirito pratico (così come fece con la politica, con l'economia, ridotta

a politica, e col diritto, ridotto a economia e a politica); ma, assegnatala allo spirito pratico, non ebbe per essa interesse o simpatia, e disse su la scienza che chiamò « astratta » e su quella che chiamò « empirica », motti di spirito, al cui riparo la massima parte degli studiosi italiani s'occupò di ciò che il Croce pregiava — la storia, la letteratura, l'arte, e perfino l'erudizione — e trascurò quello che il Croce non amava: le scienze sì matematiche che fisiche e naturali.

L'opposizione di coloro che, contro l'« idealismo », asserivano doversi la filosofia affiatare con le scienze, rimase una protesta poco più che verbale, perchè i fautori « filosofi » dell'affiatamento con le scienze avevano di queste un'informazione troppo generica per poterne parlare da vicino e con comprensione dei loro veri intenti e metodi.

Fuori d'Italia, come le scienze avevano avuto sviluppi grandiosi — a cui l'Italia, in persona dei suoi scienziati, aveva o partecipato o aderito prontamente —, così esse avevano provocato una riflessione sui procedimenti della ricerca scientifica, che nella « filosofia » aveva inserito (o coltivato) temi di fresco interesse.

Intanto i tedeschi ed austriaci che le vicende politiche avevano indotti a trasferirsi in America, vi trovarono un terreno pronto ad accogliere i loro problemi, i loro indirizzi e i loro metodi. Le indagini sui metodi delle scienze erano accompagnate già in Europa, e continuarono a essere accompagnate in America, da una perenne polemica contro la metafisica, o addirittura contro la filosofia, se questa indugiava a occuparsi dei suoi vecchi problemi, in luogo di diventare essa stessa scientifica, o addirittura scienza tra le scienze, quale la filosofia poteva diventare se intendeva sè stessa come metodologia delle scienze e come analisi dei vari linguaggi, dal comune a quello delle varie scienze, in teoretica, e come sociologia, nel campo pratico.

Questa intimazione di scientificizzarsi senza indugio e senza residui, giunse con brusca rudezza quando la fine della guerra ci mise a violento contatto col resto del mondo e con le più energiche tendenze in esso prevalse. Si trattava, evidentemente, di comprendere tutto quanto c'era di vivo e di giustificato nelle nuove richieste, senza lasciarsene nè asservire nè travolgere, nè indurre a una difesa consistente nella ripetizione pura e semplice delle antiche ragioni della filosofia tradizionale. Certo, ci fu chi volle difendere i temi classici della filosofia e i suoi còmpiti storici reagendo contro le nuove esigenze col buttarle bruscamente fuori dell'autentica filosofia — quasi che la filosofia potesse essere autentica ignorando o trascurando un aspetto qualsiasi dell'uomo e dell'umano: tra cui, la scienza e quanto se ne ispira non è davvero all'ultimo posto — e ci fu, dall'altra parte, chi rincarò su l'esigenza di scientificità posta alla filosofia, ed ebbe l'aria di mettere in un sommario stato d'accusa tutta la filosofia del passato e quanti oggi attendono ancora ai problemi che dai secoli sono stati loro

posti nel vivo dell'attuale loro interesse. Ma ci fu anche chi aprì molto bene gli occhi su le esigenze nuove, sceverando le richieste fondate, che non si potrebbero trascurare senza proprio danno, dagli atteggiamenti polemici antimetafisici, o addirittura antifilosofici, i quali atteggiamenti, poi, da che si son capite e apprezzate le esigenze fondate della metodologia delle scienze, si sono sempre più attenuati, sicchè — dicevamo — la situazione di oggi non è più così tesa come all'uscita dalla seconda guerra mondiale.

3. – In queste condizioni relativamente rasserenate è da prendere in esame l'atteggiamento delle scienze di fronte alla filosofia, e quello che la filosofia deve assumere di fronte alle scienze, per capirle senza lasciarsene assorbire o asservire.

E intendo l'atteggiamento delle scienze d'oggi, non di ieri: seguite nel laboratorio dove si conducono le *nuove* ricerche e si fanno, eventualmente, le scoperte, grandi e piccole; non nell'aula d'insegnamento, dove inevitabilmente quelle che furono ricerche sono presentate come « verità » acquisite e consolidate, che non è lecito ignorare; nè nei trattati, dove i risultati sono, com'è giusto e doveroso, coordinati in un tutto il più possibile coerente, e costruiti in maniera che da princìpi generali resti « dedotto », col più preciso rigore, il contenuto della scienza, cioè quanto — su linee di ricerca non, certo, tanto coordinate, nel momento inventivo, quanto appaiono coordinate nella ricostruzione e presentazione sistematica dei risultati — è emerso via via, ed è ora riunito, e, in parte, costretto in una « teoria » unica, senza crepacci nè titubanze.

Dicevo: « scienze di oggi, non di ieri », non perchè le scienze ieri non procedessero per ricerche talora avventurose come quelle di oggi; ma perchè la fiducia di poter coordinare i risultati delle scienze in un edifizio unico della scienza, al singolare, era diventata convinzione, rafforzata dall'unificazione che talune menti sovrane avevano realizzato della matematica, della meccanica, dell'astronomia, ecc. Il sapere tendeva a presentarsi unificato. E in questo sapere unificato si potevano ben ammettere, come « scienze morali », le discipline che tradizionalmente costituivano « la filosofia », e cioè la psicologia, la logica, l'etica ed altre discipline d'argomento ben determinato e particolare: ma a patto che esse « scientificizzassero » il più possibile i loro metodi, sì da poter aggiungere uno studio positivo dei fenomeni psichici, dei procedimenti o meccanismi logici, e dei comportamenti sociali, allo studio positivo della biologia e della fisica; e a patto, ancora, che bandissero una pretesa considerazione della realtà in generale, perchè realtà è lo stesso sviluppo dell'unica materia in fasi che sono studiate in concreto e positivamente dalla fisica, dalla chimica, dalla biologia, dalla psicologia, dalla sociologia ecc., senza residui e senza nè estensioni nè genericità inammissibili.

Anche la scienza d'oggi, appena può, unifica quanto quella di ieri. La sintesi non si può dire che le ripugni; ma è diventata cautissima contro le « sintesi affrettate », come dice; e le ricerche particolari le si presentano con così chiara coscienza dei limiti e condizioni entro cui i risultati ottenuti *valgono*, che una grande circospezione la induce a trattenersi dalle sintesi per il pericolo, che sempre celano, di assumere ciò che è accertato entro limiti precisi, *oltre* tali limiti, e quindi nel vuoto o nel falso. Insomma, non tira aria da grandi sintesi (nè quella dell'ultimo Einstein ha avuto le risonanze previste).

Inoltre, se l'Ottocento tendeva a ritenere che proprio la sintesi fosse l'atto e il compito precipuo della Scienza (al singolare e con la maiuscola), quindi inevitabilmente considerava tale sintesi come *la* Verità (di nuovo, al singolare e con la maiuscola), e, poichè non possono esserci due verità, o faceva coincidere la sintesi scientifica con la filosofia e questa con quella, o negava e beffava una filosofia che pretendesse valer fuori e magari oltre la sintesi scientifica, sola verità; il Novecento, smaliziato, prudente, conscio dei limiti delle ricerche, dell'aleatorietà della loro impostazione, della soggettività delle iniziative degli scienziati quanto più son geniali, finisce per *lasciare*, di fatto se non di diritto, a tutti una libertà di ricerca non costretta da preoccupazioni di sintesi.

Non che le scienze novecentesche abbiano modificato l'atteggiamento ottocentesco rispetto alle discipline tradizionalmente filosofiche, se non provvedano prontamente a diventare scienze particolari positive anch'esse, come la psicologia, la logica formale, la sociologia, ecc.; ma, intanto, l'arte è sentita come schietta evasione dal mondo dove tutto è misura, controllo, verifica; nè all'arte si intima in tutti gli ambienti scientifici di rappresentare il vero scientifico psicologico e sociologico nella sua scientifica controllatezza: questo atteggiamento non è nè il solo nè il più diffuso tra gli scienziati: anzi ci fu chi proclamò chiaramente la legittimità di qualcosa che non sia scienza, e cioè appunto dell'arte. Dall'altra parte, dove le ideologie siano sentite come schietti « ideali » umanitari, il « credere » e il « votarsi » a tali ideali è ritenuto compatibilissimo col rigore della ricerca scientifica, ma non subordinato ad essa nè da essa controllato. Si può pensare, e si pensa largamente, che proprio chi vive nella ricerca scientifica, conoscendone il rigore, non può non desiderare che i risultati di essa siano comunicati a tutta l'umanità, come elevazione mentale e come giovamento delle applicazioni tecniche di tanta nuova scienza; ma, comunque possa apparir naturale che lo scienziato si proponga questo ideale sociale di generalizzazione delle luci e dei benefizi della scienza, questo ideale è ancora sentito come il prolungamento morale dell'impegno nella ricerca scientifica, non come una sua parte.

Insomma, l'esclusivismo di quello che non a caso fu detto lo « scientismo » ottocentesco, la chiusura dello scienziato dentro un mondo tutto

regolato dalla scienza dove perfino i più spontanei affetti e moti dell'animo erano sottoposti a critica e a controllo da parte della scienza, non c'è più: anche se nelle menti non ci siano idee e princìpi da cui quell'esclusivismo e quella chiusura escano criticati e messi da parte.

4. – A furia di esclusivismo e di chiusura, la tendenza all'unificazione, alla sintesi, che è di tutti i tempi, perchè è dell'uomo in generale, si ispessiva nell'Ottocento in una affermazione monistica, che tante volte è stata tacciata di metafisica, nonostante le proteste degli scienziati e scientisti medesimi, per i quali era fisica, non metafisica l'unità dell'universo.

Non che il monismo propriamente ripugni a tutti gli scienziati del Novecento: se ci fosse modo di costringerli a pronunziarsi su l'unità o pluralità dell'universo, si schermirebbero, dicendo che queste son domande « metafisiche », trabocchetti in cui non deve cadere un ricercatore serio, che ha occhi solo per l'oggetto determinato della sua ricerca. Tuttavia un abile interrogatore riuscirebbe, alla fine, a tirare più di uno scienziato contemporaneo fuori della nicchia dell'agnosticismo, non appena una questione superi il confine particolare d'un argomento specifico: la propensione monistica si paleserebbe forse nella stessa dimostrazione che la stessa energia assume, in condizioni diverse spontanee o provocate, forme diverse, passando dalle une alle altre, e, in determinate condizioni, ripassando (con perdite) dalle altre alle une.

Ma, giusto, il discorso sarebbe fatto su l'energia; mentre l'Ottocento insisteva su l'unica materia, assumente forme diverse sempre più evolute e, in questo senso, più elevate. Vale a dire, il monismo era, presso gran parte dell'Ottocento e nella parola ufficiale della scienza del secolo, monismo materialistico. Quello di oggi comincia col non voler essere monismo; in ogni caso, lo sguardo si fermerebbe su l'energia non meno che su la materia.

L'Ottocento e il primo Novecento non furono materialisti senza contrasto; a chi diceva: « tutto è materia », altri rispondeva: « tutto è energia ». Gli energetisti puri non erano nè molti nè molto ascoltati. Comunque, essi turbavano l'unisono materialistico.

Oggi non c'è da essere per la materia, contro l'energia, o per l'energia contro la materia. Oggi si *vede* la materia dar luogo allo sprigionarsi di energia: ciò avviene sotto gli occhi degli scienziati, che misurano l'energia come tale, e misurano la materia come tale.

Soprattutto, se il monismo materialistico poneva, nella tesi che tutto è materia trasformata, l'intenzione di *ridurre* il più al meno, l'apparentemente più elevato all'apparentemente elementare e primitivo, con molta volontà di vuotare il mondo delle pretese sue qualità, riducendole a meri rapporti quantitativi, livellando gli asseriti valori a semplici fatti, e smen-

tendo le umane valutazioni come illusioni soggettive da abbandonare per far posto a una considerazione puramente quantitativa di tutto, senza « valori » nè « scale di valori », la scienza contemporanea ha imparato a diffidare delle riduzioni e a non trovar più motivo nè incentivo di tentarne. Che elettricità, magnetismo, ecc. siano forme diverse di un'unica energia, ciò non invoglia lo scienziato contemporaneo a riprendere l'infocata difesa della riducibilità di tutto a un fondamento unico materiale. Lo scienziato contemporaneo mette in altrettanta luce la *differenza* delle varie forme di energia, che la loro possibilità di passare l'una nell'altra. Nessun interesse di scolorire le differenze riducendole a un'entità a tutte soggiacente: questa è, per lo scienziato contemporaneo, mitologia.

5. – Ora la nessuna voglia o smania di unizzare fa in modo che lo scienziato contemporaneo non abbia neppure nessun motivo di celare o velare le differenze di metodi, o di concezioni, che distinguono una scienza dall'altra. Ci sono molte scienze, e, quanto più s'insiste su la loro convenzionalità, tanto più l'atto di decisione che dà luogo al formarsi di una non è *riducibile* all'atto di decisione che dà luogo a un'altra. Ma allora, neppure la riflessione su una scienza, nella peculiarità dei suoi metodi, ha motivo di cercare di livellarsi o fondersi con la riflessione su un'altra scienza parimenti nella peculiarità dei suoi metodi e della particolare logica che elabora e segue; dall'altra parte, non c'è nessun motivo di tendere a fondere la riflessione su una scienza con la scienza medesima. Da che, sorta l'utilissima e insostituibile metodologia della scienza, il primo impulso fu di farne una scienza tra le scienze, includendola nell'enciclopedia delle scienze unificate allo stesso livello delle altre e proibendole rigorosamente di presentarsi come una riflessione *su* la scienza che si ponesse per ciò stesso oltre la scienza, nel dominio un tempo riservato alla ora detestata filosofia, molto tempo è passato: di certe intransigenze è pian piano emerso il carattere polemico contro certe pretese della « filosofia » d'altri tempi (ma di quali tempi precisamente?) di voler comandare in casa della scienza, e di pretendere di parlarne irresponsabilmente senza conoscerla da vicino e partecipativamente. Oggi una relativa calma è subentrata alle intimazioni di un tempo. Riflettere su la scienza non è fare opera attuale di scienza.

Ciò non significa che non possano proprio gli scienziati militanti riflettere essi medesimi sui processi da essi stessi adoperati quando fanno scienza. Anzi, nessuna riflessione su la scienza è così preziosa come quella degli scienziati stessi quando dicono quel che realmente essi fanno, con una genuinità di interpretazione che è garantita contro il continuo rischio a cui la loro opera è sottoposta da ogni appannamento della loro vista su quel che fanno e su quello che debbono effettivamente fare. Ma

che le stesse persone, fatta opera di scienza e in attesa di riprendere a farla, facciano, ora, opera di riflessione su la scienza, ciò assicura loro la duplice funzione e il duplice valore, di scienziati militanti e di metodologi o teorici della scienza, lungi dal ritirare e riassorbire la loro funzione di metodologi e teorici dentro quella di scienziati militanti, sebbene la funzione di metodologo rimanga così intimamente stretta e connessa con quella di scienziato militante, da restar compromessa nella sua serietà e utilità da ogni allentamento di legami, quindi da ogni diminuzione di affiatamento col fare scienza.

Ed eccoci proprio a quello che dicevamo lo svegliarsi della consapevolezza teorica *dentro* l'esercizio d'un'attività nel pieno dell'attuale interesse di esercitarla; consapevolezza che, dicevamo, svegliatasi dentro un'attività in atto, la illumina dal di dentro e, senza pretendere di darle norma, le dà tuttavia una chiarezza mentale che non può non rafforzarla nell'uso stesso dei suoi poteri e dei suoi metodi nell'opera del fare scienza. E se non c'è niente di più fatuo e ridicolo del « filosofo » che pretenda dettar legge allo scienziato, all'uomo pratico, al poeta, nell'esercizio di quelle loro combattute attività nelle quali essi, e non lui, arrischiano il loro avvenire o la loro stessa esistenza, mentre il suo dire irresponsabile riesce insultante nella sua retorica genericità, dall'altro lato, uno scienziato che, fatta opera di scienza, riesce a chiarezza su quello che egli stesso e i suoi pari fanno, può certamente giovare, con la chiarezza teorica raggiunta, a sè, agli altri scienziati, e al mondo della gente che sta a guardare ed è sempre in pericolo di dire su la scienza le più rapite e spropositate sciocchezze, o indiando la scienza — che è, invece, cosa ben umana e, nella sua umanità, grande, per la sua serietà, non per la attribuitale miracolosità — o abbassandola a semplice utilità — che è effetto e segno, ma non il moto che la fa nascere per il bisogno di veder chiaro e sapere che cos'è quello che s'incontra nell'esperienza; moto che si svolge tutto nella direzione del bisogno di stabilire l'obiettivamente certo, oltrepassando la zona della fluttuazione dell'opinare soggettivo pieno di superstizioni e congetture.

6. – Ora questa riflessione su la scienza sorta di dentro la scienza in pieno esercizio di attuale attività, questa consapevolezza di come una scienza effettivamente procede a costituirsi, questa metodologia illuminata e illuminante, è o non è « filosofia »?

Tutto dipende, si capisce, da quel che s'intende per « filosofia ». Se per « filosofia » s'intende un sapere, a sua volta, oggettivo intorno alla realtà in genere, e alle varie sue parti o forme in particolare, allora questo realismo e oggettivismo porta la filosofia, che così intenda sè stessa, a porsi su lo stesso piano della scienza, o rivendicando a sè stessa d'essere prima fra le scienze, e di tutte le altre, secondo il suo asserto, principiatrice e rego-

latrice, oppure concependo sè stessa come raccolta, coordinazione e finale sistemazione e unificazione concettuale dei risultati di tutte le scienze in un unico universale sapere. In questi casi, quando la filosofia concepisce sè stessa come sapere oggettivo, quindi come scienza, poichè le attività umane rientrano nella realtà dell'uomo, ci sarà una teoria di quello che anche la scienza, o l'arte, o la pratica, *sono*, e questa teoria su l'*essere* delle umane attività seguirà la definizione di quel che l'uomo *è*, definizione che a sua volta seguirà e si fonderà sul concetto di quel che è *essere* in generale. In questo quadro mentale, il «filosofo» vorrà dire allo scienziato quel che la scienza *è*; e se poco oserà dirgli quel che la scienza *deve essere*, ben oserà fare questo discorso all'uomo pratico, all'economista e al politico, mutando la definizione di quel che la scienza è in una pronta prescrizione di quel che *deve* essere per restar veramente fedele al proprio *essere*, che è anche la propria destinazione. E non è detto che il «filosofo» di questo tipo sentenzi su la scienza senza conoscerla: a volte la conosce seriamente, è affiatato con gli autentici suoi metodi, ha frequentato e frequenta egli stesso i laboratori. Tuttavia egli dice quel che la scienza *è*, non quel che la scienza *fa*, conforme al principio che *operatur sequitur esse*, che cioè, nel nostro caso, la scienza ha un suo *essere* di cui l'attività concreta degli scienziati è l'esplicazione.

Ora la scienza è *essere*, o è un libero *farsi*, sì da valicare i confini di ogni concetto che si voglia assegnarle come suo *essere?* Intanto, se la scienza ha un *essere*, in questo debbono poter coincidere, o almeno convergere, le matematiche, da una parte, e le scienze della natura dall'altra: il che importa, a sua volta, che l'«essere» di cui parla il matematico o sia dello stesso genere dell'«essere» di cui parla il fisico, o sia riducibile, con esso, sotto un concetto più alto che li possa comprendere insieme. Or è vero che molti matematici e in passato e negli anni di ora pensano che la matematica debba in definitiva collegarsi con l'esperienza in una qualsiasi maniera (e alcuni vogliono a tutti i costi sostenere che ne derivi, sia pure per ampliamento e idealizzazione; e altri vogliono che, in definitiva, siano *destinati* a giovare alle scienze fisiche gli ardimenti matematici anche più astratti e, per il momento, puramente teorici); ma altro è potersi collegare, altro è che il matematico parli dei suoi «enti» matematici nello stesso senso in cui il fisico parla dei suoi «enti» fisici.

E chi osservi che l'operatività della matematica, come è oggi intesa, e la costruttività della fisica odierna, sono molto vicine l'una all'altra, non può tuttavia dimenticare che non si può costringere l'idealità della matematica dentro i limiti della sua adoperabilità per il costruire fisico: la matematica deve potere spaziare nel possibile, senza preoccupazioni per la sua realizzabilità in applicazioni fisiche. L'essere ideale delle matematiche e l'essere reale degli esperimenti fisici debbono restare regioni irreducibili pur sotto un concetto di essere in generale.

Tutt'altro discorso è da fare se la filosofia è concepita non come scienza essa stessa, ma come attenzione all'operare della scienza, onde all'interno di questa si svegli una consapevolezza che, senza pretendere di darle norma, le dia tuttavia la sicurezza del suo procedere. Quando la filosofia riflette su le attività umane dal di dentro di esse, essa, essendo tutt'altro che astratta, resta genuinamente teorica, pur a contatto con le attività.

7. – La scienza, si sa, dà luogo alla tecnica. Dal che si prende motivo, da alcuni, per ridurre la scienza a tecnica: nè la stortura può stupire, perchè sempre l'intelligenza, supremamente utile all'uomo in tutte le manifestazioni più varie della sua vita, è scambiata con le utilità a cui dà luogo. La tecnica è istituita dalla scienza, come, altre volte, dall'arte, e, altre ancora, dagli ordinamenti politici, dalle leggi. E ha bisogno d'essere istituita per essere, cioè per funzionare e operare. L'idea di una tecnica che funzioni da sè, senza bisogno d'essere istituita, è tanto folle — e tanto diffusa — quanto quella, con cui coincide, di macchine che s'azionino da sè, senza nessuno che le azioni, anzi, che le abbia inventate. Però la tecnica, o le tecniche, non sono una parte della vita dell'uomo, bensì l'occupano tutta: chè non a caso tanti paiono i meccanismi anche dove non compaiono macchine, ma si formano abitudini, maniere d'agire, comportamenti, davvero pensabili come meccanismi psichici, sociali, ecc., e studiabili così, purchè si faccia attenzione al momento della loro ideazione e istituzione, più o meno consapevole, e della loro messa in azione, più o meno sicura, o procedente per successive prove, aggiustamenti, correzioni. D'altra parte, proprio perchè *tutta* la vita dell'uomo procede per ideazione di tecniche nuove, ed esercizio sempre più perfezionato e, appunto perciò, sempre più meccanico, di tali tecniche, tutta la vita dell'uomo è un perenne tradursi di ideazioni e invenzioni in tecniche ripetibili: alla quale circolazione dall'invenzione all'esecuzione, perfezionatrice ma meccanizzante, corrisponde la circolazione dalle esecuzioni « tecniche » alla stimolazione d'ideare e inventare nuovi modi di pensare, che si traducano a loro volta in nuovi modi d'operare, o tecniche. Così la tecnicità e praticità di *tutta* la vita umana, lungi dal far apparire superfluo o secondario il momento dell'intelligenza che scopre il nuovo oltrepassando il già noto, la postula in perenne fertilità: donde fluisce la potenza tecnica e pratica che originandosene ne fa qualcosa di « reale » e di visibile a tutti.

Tanto dovrebbe bastare a far chiaro sul valore della polemica contro l'intelligenza a tutto favore dell'azione pratica: come se questa fosse azione, e non smania da bruti, quando non è diretta, regolata, spinta a conclusioni e ad esiti efficaci, dall'intelligenza che la istituisce e la regge.

8. – Se l'antintellettualismo cessa d'essere irragionevole, visto che alle ragioni della pratica s'è fatto tutto il posto che meritano, si può anche

osservare che qualsiasi fare — muova o no da un'idea abbastanza netta, che mette alla prova — in ogni caso elabora una propria forma, anche se questa emerga nitida dalla elaborazione, quale non era nè prima di essa nè nelle prime fasi di essa. Se non elaborasse una forma, il fare non riuscirebbe neppure ad avere un orientamento e un esito, onde non produrrebbe nessun effetto e non sarebbe utile. Ora forma e idea sono sinonimi. Si può ben non partire da un'idea, ma non si può non metter capo alla chiarezza, maggiore o minore, d'una forma. Nè ciò significa che l'idea nasca dalla prassi per generazione equivoca, ma significa che l'idea si chiarisce *nella* prassi, la prassi essendo il travaglio dentro cui l'idea si delinea così precisa.

Perciò un idealismo s'impone anche nel praticismo più schietto, e pensare l'idealismo come tolto e distrutto dalla polemica antintellettualistica, significa indulgere alla solita prevenzione, per cui l'idea debba esser presente come anteriore ai processi in cui si chiarisce, mentre può ben sorgere *con* essi, pur serbando il suo carattere e valore di elemento direttivo pur di ciò nel cui travaglio si chiarisce e dalla cui elaborazione emerge come consapevolezza cosciente.

A questo punto, dirigere il praticismo (con tutte le sfumature diverse di pragmatismo e di prassismo) contro la filosofia, quasi questa fosse condannata fatalmente ad essere e restare un intellettualismo, una filosofia del conoscere, cioè, in fondo, una filosofia dell'« essere » conoscibile contemplativamente, è arbitrario e gratuito, perchè può ben la filosofia a sua volta farsi comprensione del fare e del suo travaglio, dentro cui si chiariscono le forme del fare, che istituiscono poi tecniche corrispondenti: purchè però resti comprensione dell'ufficio direttivo che queste forme assumono del travaglio stesso dentro cui si chiariscono, e delle tecniche che le attuano.

Ma questa filosofia che si fa comprensione del fare mentre esso si forma, è proprio quella consapevolezza che nasce *dentro* le attività, e, nata, le accompagna illuminandole e rafforzandole senza nè sospenderle nè rallentarle o svigorirle. Che è il concetto di filosofia che stiamo difendendo già da tre capitoli, contro quella concezione che vede anche nella filosofia una considerazione oggettiva dell'essere, quasi fosse ancora una scienza tra le scienze, e sia pure la prima o la più compendiosa di esse.

IV. — La filosofia e la storiografia.

1. – Siamo passati, nei precedenti capitoli, dalla triade romantica « arte-religione-filosofia » alla guerra di religione della filosofia, o di una filosofia, contro la religione vigente; dall'assalto delle scienze moderne alla filosofia di tipo tradizionale, alla richiesta della prassi di surrogare la filosofia teorizzante e dar vita a una filosofia operante. Ora ci conviene portarci

in un'altra situazione culturale, che troviamo molto vicino a noi, e studiare l'asserzione che la filosofia debba essere pura metodologia della storiografia, la storiografia avendo bisogno dei concetti che solo la filosofia può fornirle, per essere vera storiografia. La formula è, come sappiamo, crociana; ma il Croce vi pervenne quando la storiografia sette, otto e novecentesca era arrivata a tale ricchezza, profondità e vastità, da provocare la nascita d'una robusta riflessione su di essa, e cioè quella filosofia che chiamò sè stessa « istorismo » in Germania, dove sorse, e si disse « storicismo » tra noi, dove assunse caratteri alquanto diversi (secondo quell'affermazione crociana, che i problemi della considerazione filosofica della storiografia erano in Germania, ma le soluzioni in Italia).

Nel Croce, « storia » era tutto l'agire umano: arte, filosofia, vita economica, vita politica; e questa storia dell'uomo era l'umanità stessa dell'uomo, chè non c'era da cercare l'uomo in una sua « essenza » metastorica, bensì nel suo stesso farsi storico: sicchè la riflessione su la storia dell'uomo era tutta la concepibile riflessione su l'uomo. Anzi, poichè l'uomo assomma in sè l'uso del mondo naturale e l'aspirazione al divino, riflettere su l'uomo nel suo storico farsi uomo, era, per il Croce, riflettere sul compendio vivente di tutta la realtà: niente rimaneva al di fuori. Se la riflessione abbracciava le molteplici attività dell'uomo, connettendole nella dialettica in cui esse stesse, distinguendosi, si integrano, essa esauriva il suo compito: riflettere su la storia diveniva il solo còmpito dell'uomo di pensiero.

Ma, se l'uomo è storia, storiografia è l'atteggiamento stesso dell'uomo di fronte a ogni realtà. Giacchè per il Croce, se l'*intuizione* immediata e immaginosa della realtà è arte, la *percezione* di essa quale realmente è, è storiografia. La quale certamente adopera per giudicare — nè c'è percezione senza giudizio — i concetti che la filosofia depura: bello, vero, utile, bene; ma questi concetti hanno la loro attualità nei giudizi che rendono possibili. Donde l'asserzione crociana che la storiografia sia sintesi di intuizione e concetto, di arte e filosofia, perchè giudica secondo concetti ciò che intuisce, e questo è il suo percepire.

Questa riduzione della storiografia a percezione della realtà, e interpretazione della percezione come storiografia, si illumina meglio se si rammenta che per il Croce lo scienziato o intuisce il singolo, ed è artista; o percepisce, valuta e giudica ciò che vede, e ne è lo storico, anche se sia storico d'un'eruzione vulcanica invece che di un movimento umano di rivolta; o riduce in schemi comodi ciò che ha intuito da artista, e allora fa opera da scienziato empirico, ma simili classificazioni sono semplicemente comode, riguardano il pratico maneggio e uso delle cose, non la conoscenza di esse, che resta o intuitiva o percettiva: o artistica o storiografica.

Qui s'annidano molte questioni.

Lasciamo da parte la questione se l'uomo *sia* la sua storia. Su questa questione dovremo ritornare nei capitoli centrali del presente scritto. Lasciamo anche da parte la questione se l'arte sia intuizione del singolo, e se l'intuizione del singolo sia arte: questione fondamentale, ma laterale per ciò che qui ci occupa. Affrontiamo, invece, la questione se la percezione della realtà sia senz'altro storiografia, e se la storiografia sia senz'altro percezione-giudizio di realtà. Giacchè il rapporto con la filosofia — se la filosofia debba essere pura metodologia — assume valore diverso, quando si dice che la filosofia deve essere metodologia di tutto il conoscere percettivo-valutativo, che a sua volta è tutto storiografia; o quando, invece, si dica che non è storiografia tutto il conoscere percettivo-valutativo, sicchè la filosofia — dato che debba ridursi a metodologia — non possa esser metodologia della sola storiografia, ma anche di ogni altra forma del conoscere e dell'operare umano.

2. – Osservavo altrove che percezione e storiografia sono atteggiamenti diversi dell'uomo; ed è tanto più necessario precisare in che son diversi, quanto più sono imparentati.

Percepire — dicevo — è stabilire un presente; mentre lo storiografo stabilisce un passato. E, di nuovo, la distinzione è tanto più importante, quanto più un passato non può essere, dallo storiografo, stabilito come passato, senza che egli se lo riduca presente alla ricostruzione che ne fa. Ma « presente alla ricostruzione » è cosa tutta diversa che « presente alla percezione »; e se la percezione è così fatta da dar luogo prestissimo alla memoria, che deve fissare delineare e spesso ricostruire, questo facile e pronto trapassare della percezione in memoria, lungi dal fondere memoria e percezione, le distingue nettissimamente, perchè percepire nella memoria è cosa tutta diversa che percepire in quella simultaneità che si dice « presente » o si dice « realtà attuale ».

Ma il continuo trapassare del presente in passato, e del passato in presente alla rievocazione, se prova la connessione di presente e passato, cioè di percezione e rievocazione, non rende anche impossibile segnare un confine per cui la percezione sia altro dalla rievocazione, e viceversa? Chè la percezione è alimentata da tutta l'esperienza, diventata espertezza di chi ben ricorda il passato e ne ha tratto la sua stessa capacità di percepire-giudicare intelligentemente; e dall'altro lato, la rievocazione è di percezioni, e ridiventa ancora vivida percezione del rievocato e rammentato. Ma proprio la giustezza dell'osservazione mette in piena luce, insieme con la delicatezza della distinzione, anche la sua necessità e irriducibilità, perchè, alla fine, se la rievocazione è rievocazione di percezioni, bisogna che queste siano nettamente tali, e se, viceversa, la percezione si giova di ciò che il

percipiente ricorda e sa, la percezione è uno scatto ulteriore, al quale il soggetto è abilitato da ciò che rammenta, cioè è qualcosa di nettamente nuovo.

D'altra parte, proprio il fatto che il soggetto debba lui presentizzare quello che percepisce, e passatizzare quello che rievoca, avendo buon gioco di presentizzare con molta larghezza, e di passatizzare con altrettanta ma opposta larghezza, dimostra che son due dimensioni, in qualche modo, opposte: in una la mente presentizza, nell'altra passatizza: e che possa presentizzare alla memoria il passato, e possa, dall'altro lato, passatizzare il presente quando ci vede dentro la densità del passato che in esso è coinvolto, questo ribadisce che presentizzare e passatizzare sono *due* operazioni: non potrebbero interferire se si svolgessero in una sola direzione, bensì si accavallerebbero e si fonderebbero. Giacchè rievocare è un presentizzare tutto diverso dal presentizzare il simultaneo nella percezione in atto: onde resta da distinguere il presentizzare della percezione da quello della memoria.

3. – Il presentizzare della percezione è costruzione di quello che chiamiamo il « mondo reale ». Gli studi su quel che importa di integrazioni la percezione della profondità, della distanza, ecc., testimoniano molto chiaramente in favore della peculiarità della fondazione e organizzazione di quello che chiamiamo indifferentemente « reale », « attuale » o « presente ». E tanto persiste questa saldezza costruita, che proprio di essa rammentiamo spontaneamente o rievochiamo volontariamente aspetti passati che collochiamo in quello scenario presente.

Ora certamente questa costruzione del mondo reale presente alla percezione investe, in ciò che costruisce, non solo sensazioni o impressioni, ma anche concetti, valutazioni, ecc.: anzi, sono queste le grandi strutture e impalcature che reggono il mondo visto, sentito, ecc. Ma se nella costruzione del mondo reale sono impliciti giudizi, valutazioni, ecc., essi vi sono investiti in funzione costitutiva: non sono giudizi *su*, sono giudizi *di*: calati interamente nella concezione, anzi addirittura percezione fondante il mondo che io pongo « reale » come mio mondo.

Nel quale io mi percepisco presente, nell'atto che lo percepisco a me reale. E mi percepisco operante (in atto o virtualmente) in tale mondo, nell'atto stesso che lo percepisco suscettibile di modificazioni (più o meno superficiali o profonde) da parte di miei atti che già vedo calare nella realtà, tuttora plastica, a modificarla.

Di questo mondo « reale » io prevedo, e spero o temo, gli aspetti avvenire, e ne rammento, o ne rievoco attivamente gli aspetti passati. E certo, quel che rievoco, presentizzo: ed è vero che ogni storia è storia contemporanea, perchè la fa contemporanea lo stesso interesse che le dirigo. Ma

questa contemporaneità all'attenzione, all'interesse, alla rievocazione, non ha che fare con la simultaneità che è il modo tipico di ciò che chiamo « reale » e che io « percepisco ». Ora, quanto è diversa la simultaneità dalla prospettiva che colloca nel passato, tanto è diversa la percezione simultaneizzante e realizzante, dalla rievocazione passatizzante, o presentizzante alla memoria cose e avvenimenti che passatizza nel tempo.

Anzi, la percezione ha una sua complessità tutta particolare, per cui non è affatto semplice *pictura in tabula*, o « conoscenza ». Presenze vive e attive si dànno a percepire in tutta la mobile loro vivacità e attività. Io non posso sistemarle dentro un mio quadro mentale, in cui esse restino docili sotto le caratterizzazioni e valutazioni che io ne faccia. Ogni mio abbozzo o tentativo di sistemazione dentro una mia valutazione e caratterizzazione rischia d'esser messo a soqquadro dagli scatti e scarti di queste presenze attive, tra le quali io debbo orientarmi, sia per salvarmi da loro se mi minacciano, sia per servirmi di loro, se possono essermi utili. E poichè non si tratta di *pictura in tabula*, ma di azioni in movimento, io non posso percepire le altrui azioni in movimento senza percepire me stesso in mezzo alle altrui azioni, o agente tra agenti, o in attesa di cogliere il momento favorevole per agire e modificare in mio vantaggio le linee di movimento di quelle azioni in atto.

Se percezione non è meno di questo, nè è cosa diversa da questo, bisogna che un'azione giunga al suo termine, perchè io possa rifletterci su, ricavarne le linee, cercare di stabilire di che si è trattato, cominciarne, insomma, a me o a chicchessia, il racconto, facendo « storia » di quel che era vita.

Percezione è, dunque, fondazione di un mondo saldo attorno a me, ma è anche — integrato con questa fondazione — l'avvertire un'azione in movimento attorno a me, con me stesso in movimento per modificare tale azione in mio vantaggio, senza limitarmi a subirla quale mi si impone. Or se dalla percezione come fondazione di un mondo saldo sorge di fronte a me una « realtà », dalla percezione come avvertimento di un'azione in movimento sorge attorno a me una « vita »: io percepisco me « reale » tra ciò che è reale, e « agente » tra ciò che agisce. Questa « vita » si calma in « storia », e quella « realtà » di cui percepivo la « vita » lascia ora che io ne rammenti o ricostruisca o rievochi la « storia », quando può sistemarsi nel « quadro », nell'« immagine » di un « passato » che, essendosi concluso, è immodificabile, sicchè io posso impararne la lezione per i miei atteggiamenti e orientamenti futuri, ma, quanto al processo che s'è chiuso, non posso prendere altra iniziativa se non quella di cercare di capirlo meglio, o di giudicarlo più equamente: ma capirlo meglio e giudicarlo più equamente è, più che mai, riferirmi a quel che fu, *come fu*, adoperando le mie migliori doti di indagatore solerte e di giudice sereno per stabilire, ricostruire e dire come *veramente* si svolse e finì.

Questo è divario fondamentale fra l'atteggiamento di chi racconta, a sè o ad altri, la storia, e l'atteggiamento di chi partecipa alla vita che avverte viva attorno a sè. Chi *vive* la vita, è spinto non solo a modificare in suo favore la vita che gli urge d'intorno, ma, se può, anche a prenderne la guida, e imprimerle il moto che a lui giova imprimerle perchè quella vita in movimento diventi una realtà sempre più penetrata dei suoi valori, cioè una realtà sempre meno imposta a lui e sempre più diretta da lui e *sua*. Ma quando un'azione ha chiuso il suo ciclo — il che non significa che i suoi effetti non perdurino, prolungandone la vita, ma trasfigurata, dopo la cesura segnata dalla chiusura del ciclo —, allora chi avverte quella cesura, quella chiusura di ciclo, non può che ordinarsi in mente le linee di quel che ha visto accadere, nè — ripeto — può intervenire nella ricostruzione, se non con la volontà di penetrare quel che fu, come propriamente fu, nelle sue linee più dure e più ostili, per non ingannarsi, per non lasciarsene ingannare, per avere per sè almeno la libertà di capire e di giudicare, non avendo avuto, quando l'azione non s'era chiusa, la capacità e l'energia (o l'occasione o l'interesse) di volgerla attivamente e di fatto in proprio favore. Questo realismo di chi ricostruisce gli avvenimenti è la libertà di colui che, per quanto ne sia stato premuto e oppresso in passato, ora diventa signore, nel giudizio, del passato che ha dovuto subire.

L'impossibilità — ora che il ciclo è chiuso — di intervenire altrimenti, la necessità di farsi occhio veggente, che raccoglie le linee in un quadro, caratterizza l'atteggiamento di chi fa storia, addirittura opponendolo a quello di chi vive la vita in movimento, percependola viva e percependovisi vivo e attivo. Sono, dunque, due atteggiamenti opposti. Chi percepisce la vita in atto, deve esser parziale: non nel rappresentarsi le cose come gli piacerebbe che fossero — nel qual caso s'illude, e dall'illusione riceve poi tremendi colpi, che non può più parare —, ma nell'affrontar le cose con tutta la determinatezza del *suo* volere, sì da cambiarle quanto più può in occasioni favorevoli a lui, o, se non riesce a cambiarle, destreggiarsi tra esse, tutt'altro che subendole, ma valendosi, come di appiglio per il suo personale vantaggio, perfino delle resistenze e ostacoli che quelle gli oppongono. Chi, invece, tira le linee di un avvenimento « passato » e le compone in un'immagine « storica » di esso, è sì portato spontaneamente a colorarlo della propria simpatia o antipatia, propensione o avversione politica, ideologica, ecc.: ma, perchè possa aver corso e senso questa sua opera di tingere il racconto dei colori del suo personale parteggiare, bisogna che la narrazione accetti di imbeversi di quei colori, non rifiutandoli come accade le molte volte che i « fatti », quali i documenti li attestano o quali li testimonia chi li vide coi propri occhi, piegati violentemente all'interpretazione parziale e passionale che se ne vuol dare, mostrano così chiaramente la forzatura, da rivelare, insieme, la mano pesante e inabile del truccatore,

e le linee originarie, di sotto il maldestro trucco che pretenderebbe nasconderle.

Del resto, se l'autobiografo o il memorialista è portato, con nessuno o poco freno, a narrare soprattutto ciò che gli sta a cuore esaltare o deprimere, sapientemente omettendo o minimizzando ciò che gli pesa rammentare e che piuttosto desidera far dimenticare o ignorare; la compiutezza, l'imparzialità, o, come si dice, l'« obiettività », diventano un dovere sempre più fermamente richiesto e sempre più severamente sentito, quando al memorialista o autobiografo subentri il cronista o l'annalista. Non più ricordi privati o familiari, ma narrazione a uso pubblico: troppa gente ha visto gli avvenimenti che si raccontano, e deve confermare la narrazione, o pubblicamente smentirla o correggerla; o, nel caso di avvenimenti accaduti durante la vita di precedenti generazioni, possono essere stati raccontati da altri in altro modo: il confronto tra le varie narrazioni s'impone tanto più perentoriamente, quanto più il nuovo storico, morti i testimoni oculari delle generazioni precedenti, deve con scrupolo e diligenza raffrontare tra loro le memorie provenienti dalle precedenti generazioni, perchè non ha altro modo di non lasciarsi ingannare dalle passioni dei predecessori e formarsi un'idea spassionata e obiettiva il più possibile.

4. – Che una narrazione storica contenga, implicito o, molto più spesso, esplicito, un giudizio su personaggi e fatti rappresentati, non solo è evidente e inevitabile, ma propriamente narrazione e giudizio sono tutt'uno: anzi, quanto più il giudizio esplicito è trattenuto per tutto il racconto o per la più gran parte del suo svolgimento, tanto più esso traspira dall'intera narrazione. L'idea di raccogliere semplici fatti senza pronunziarsi su di essi è una bizzarra idea senza fondamento: che fatti raccogliere se non si è guidati da un progetto di ricostruzione possibile, secondo un'interpretazione che è un giudizio, assai più esplicito che implicito? Non fosse che per selezionare i fatti da raccogliere e da considerare, bisogna avere stabilito di occuparsi di un argomento determinato: nè determinarlo si può senza delinearlo secondo un'interpretazione che si tende a darne. Personaggi e fatti, nella narrazione storica, prendono corpo, e il corpo è fatto con le prove addotte a sostegno della tesi avanzata. Se prove sono i documenti, presentati nella loro genuinità e fatti parlare con la loro stessa voce, qui l'obiettività dell'interpretazione fa tutt'uno con la leale organizzazione del materiale raccolto, in una totale e coerente documentazione della tesi proposta.

Giudizio non si può dare se non secondo certi concetti o idee o categorie, che, dirigendo il lavoro d'interpretazione, lo rendono possibile. Deve la storiografia attingerli alla filosofia, come Croce sostiene?

Qui è uopo che ben si distingua. Certamente la filosofia depura codeste categorie e ne studia la funzione e il rapporto; ma nascono esse nella coscienza umana in questa depurazione e studio che la filosofia ne fa, o la filosofia può depurarle e studiarle perchè esse sono già patrimonio della coscienza umana, che piuttosto le porge alla filosofia anzichè trarle da lei ? La coscienza umana sembra elaborarle a sè stessa nel corso dell'*intera* sua esistenza ed esperienza, che non sarebbe umana esistenza ed esperienza se non s'illuminasse interiormente di quelle idee: così la filosofia, lungi dal produrle, piuttosto le raccoglie.

È ovvio che se l'uomo dovesse attendere la nascita della filosofia per imparare da essa che cos'è bene e che cos'è male, che cos'è utile e che cosa è inutile, quindi per saper distinguere un onesto da un ribaldo e presentarli come tali nella immagine storica che ne dà, la coscienza umana non giudicherebbe avanti il sorgere della filosofia: il che è smentito dalla storia stessa dell'umanità. Si ribatterà che altro è la filosofia consapevole d'esser tale e organizzata come attività determinata e distinta, altro è il filosofare inconsapevole di ogni uomo: e i concetti primordiali e fondamentali provengono da questo filosofare inconsapevole, implicito e intimo in ogni pensare. Ma allora, da questo filosofare inconsapevole traggono le categorie onde pensano, tanto l'annalista, quanto il memorialista, quanto lo storico vero, ma anche l'uomo che vive l'azione in movimento. Questa però è la miglior prova che, da una parte, non occorre la filosofia specificamente organizzatasi come tale, nè a chi percepisce la vita in movimento, nè a chi la racconta, sia da memorialista, sia da annalista, sia da storico vero e proprio, chè tutti trovano le categorie nella coscienza umana in ogni sua forma o fase; dall'altra parte, non è la storiografia ad avere particolare bisogno di tali concetti, chè altrettanto ne ha bisogno l'uomo che percepisce la vita e la vive. Viene dunque a cadere quel rapporto crociano per cui la filosofia era metodologia della storiografia, e questa sola aveva per propria metodologia la filosofia: essendo che, da un lato, la filosofia teorizzata come tale nasce quando gli uomini già pensano percependo (e pensare è far uso di concetti, per quanto rudimentali); dall'altro lato, non della sola storiografia, ma anche del percepire vivendo, i concetti sono le indispensabili guide, se pur vivere è percepire, e se percepire è sistemare secondo che si giudica, e giudicare non si può se non adoperando (e mettendo alla prova) concetti, che fanno da princìpi direttivi di ogni organizzazione mentale, sia essa percezione di vita in atto, o ricostruzione « storica » di vita passata.

5. – Che se dagli annalisti e cronisti si passa ai grandi che hanno meditato su la storia proponendone una ricostruzione tutta impregnata della loro visione della vita, in questo caso può sembrare, a prima vista, inevitabile riconoscere che Tucidide ha una sua filosofia, e secondo essa costrui-

sce la sua storiografia. Senonchè la « filosofia » da cui Tucidide mutua i canoni del suo giudizio, è una *Weltanschauung*. Ora, da una parte, c'è certamente una *Weltanschauung*, non solo in Tucidide e non solo in ogni memorialista o cronista, ma anche in ogni uomo che percepisce la vita mentre la vive, evidentemente secondo la propria *Weltanschauung*. Dall'altra parte, è proprio da vedere, non dico se le *Weltanschauungen* siano filosofia — il che dipende, si capisce, dal concetto che si ha di filosofia —, ma se la filosofia, in quanto ha di più proprio, sia *Weltanschauung*, o, come criticità strenua di concetti, non sia affatto quell'abbandonarsi a guardare le cose da un preconcetto punto di vista, che è ogni *Weltanschauung*.

Ciò significa che, se un grande storico — o perfino un memorialista, un cronista, o finanche chi vive la vita percependola e agendo — attinge i concetti quali la filosofia organizzatasi consapevolmente come tale li critica e li depura, lo storico — o perfino l'uomo che percepisce e agisce — non è affatto impedito, o fuorviato, o riempito di idee preconcette fuorviatrici di giudizi, dalla consapevolezza propriamente filosofica che ha dei concetti che adopera nei giudizi di cui compone la sua narrazione: se pur è vero quanto veniamo dicendo, che, quando la consapevolezza si sveglia dentro un'attività, essa accompagna l'attività stessa illuminandola, lungi dal sospenderla, o svogliarla, o scoraggiarla, o raffreddarla. Ma resta provato che nè la filosofia è in servigio della sola storiografia, chè altrettanto può illuminare anche la percezione e azione, e non solo la ricostruzione e narrazione; nè la storiografia ha bisogno propriamente di attingere alla filosofia, nella forma di concetti criticamente elaborati, quelle idee di bene e di male, ecc., che trova già nella coscienza comune, e sia pure per il filosofare inconsapevole di questa, che però non è la filosofia organizzatasi come critica sistematica di concetti.

6. – Rimangono ora altre due questioni, perchè sia tutto illuminato il rapporto della storiografia con la filosofia, e di questa con quella.

Sia pure che la filosofia organizzatasi come consapevole critica di concetti chiaritisi dentro le stesse attività agite, « possa » soltanto, e non « debba », servire da metodologia, e non alla sola storiografia, ma anche alla percezione della vita e all'azione in atto: le è perciò essenziale, ed è il suo unico ufficio, quello di servire di metodologia, sia pure a qualsiasi attività umana, e non solo a quella storiografica? Insomma, deve esserle negata un'autonomia, sicchè essa si giustifichi solo per il servigio che rende e alla storiografia e a ogni altra attività umana, fornendo loro l'impalcatura di concetti secondo cui giudicare, e, eventualmente, secondo cui agire?

Questa *ancillatio* novecentesca della filosofia, non più alla teologia, ma alla storiografia, rischia di confondere chi abbia riconosciuto, come noi abbiamo fatto, da un lato, che i concetti sono consapevolezze che s'accen-

dono dentro le stesse attività, dall'altro, che queste consapevolezze, una volta accesesi, illuminano dall'interno le stesse attività, rafforzandole, rinfrancandole e rassicurandole. Non è questa una duplice immanenza dei concetti alle attività? e da questa duplice immanenza non discende, per i concetti, una destinazione a essere usati in quelle stesse attività dentro cui si chiariscono, cioè una loro giustificazione *solo* in tal uso immanente, come princìpi direttivi o metodologia delle attività in funzione, e siano pur tutte le attività umane, oltre alla storiografia vera e propria?

Ebbene, la consapevolezza che si leva dalle attività — quale, nel caso in esame, la storiografia — nascendo dentro di esse, non *dipende* da tali attività, nè perchè nasce dentro di esse — chè nasce *in* esse, non da esse — nè perchè, nata, le rafforza, invece di sospenderle o raffreddarle — chè le rafforza o perchè ne prende la guida, o perchè, almeno, aiuta a guidarle. Bensì la consapevolezza prende delle attività una direzione, che non è nè imposizione nè imperio, perchè, nata com'è nelle attività, esprime la vocazione loro più nativa, esplica le loro implicite tendenze e aspirazioni, sicchè le rassicura nel *loro* cammino, non impone loro *ab extra* un cammino che non sia il loro: eppure, interpretando il loro destino, le dirige verso di esso, non le segue.

È dunque esclusa l'*ancillatio*, anche se non è affatto *dominatio*, perchè parte dall'interno stesso delle attività la forza che le guida, anche se di questa forza medesima si trovi la chiarezza nella consapevolezza teorica o filosofia. Per il fatto stesso d'essere consapevolezza, essa è autonoma; e che si riinvesta nell'uso di rafforzare le attività dentro cui è nata, ciò non la riduce all'ufficio di metodologia in servizio delle attività — nel nostro caso, della storiografia — perchè, quando opera come metodo, opera come metodo che dirige, non come metodo che, provato empiricamente o sperimentalmente o storicisticamente, *serva* alle attività, senza poter pretendere di guidarle. Una consapevolezza dirige tutto ciò a cui si applichi, perchè consapevolezza: essendo luce, non può esser portata in nessun luogo senza esser essa che illumina il luogo, lungi dal dipendere da codesto luogo e rimanere al servizio di esso.

Insomma, l'utilità della consapevolezza filosofica nella concreta opera storiografica prova essa stessa l'autonomia della guida rispetto a ciò che essa guida: come sempre abbiamo detto essere l'utilità il segno della verità, non il suo costitutivo; e quindi la verità chiarirsi come ciò che produce, perchè verità, l'utilità, e perchè teoria, la pratica, lungi dall'essere surrogata dalla utilità o dalla pratica, o dall'essere sostanziata, essa verità e come verità, dall'utilità e dalla pratica.

Che se, infine, si osservasse che la filosofia organizzata come tale *può* essere utile alla storiografia e a ogni altra attività, senza *doversi* applicare a renderne possibili i giudizi, ma che la filosofia inconsapevole, operando dentro ogni coscienza, non può mancare in nessun giudizio nè storiografico nè

pratico, quindi *deve* lavorare in essi; la risposta sarebbe che anche codesto filosofare naturale della mente umana è sì operante in ogni attività umana, ma non ne dipende, perchè, molto o poco, la illumina, col solito ufficio di guida che ogni luce assume rispetto a ciò che illumina. Nè, d'altra parte, domina, perchè, nato, dentro le attività, dalla loro più profonda tendenza, interpreta alle attività la loro stessa vocazione profonda, chiarendola ad esse medesime.

Piuttosto è da chiarire questo rapporto tra filosofare inconsapevole della mente umana e filosofia organizzatasi come criticità sistematica dei concetti che lo stesso filosofare naturale propone alla coscienza più o meno elaborandoglieli. Di che più avanti, nel quinto capitolo.

7. – Qui è da affrontare l'ultima questione: la consapevolezza — naturale o dotta — dei concetti è davvero filosofia? e se il valersene nei giudizi storiografici (o pratici) è critica, quale il rapporto tra consapevolezza teorica o filosofia, e critica in atto del presente (prassi) o del passato (storiografia)?

Quanto alla seconda parte della domanda, è un luogo comune che storiografia e critica siano una cosa sola. Ora, che la storiografia sia impossibile senza critica dei valori di cui fa la storia, è evidente; ma non è evidente la reciproca, che ogni critica sia storiografia: la critica d'arte, per esempio, stabilisce il valore dell'opera, senza interessarsi di come nacque storicamente; e c'è una critica filosofica della coerenza interna dei sistemi, senza indagine di come e quando si formò, nel tempo, il loro tema; e c'è una critica morale, che valuta il pregio morale delle azioni, senza ricercarne la genesi. Ora una critica siffatta *non* è storiografia, sebbene anch'essa abbia bisogno di concetti, e se li procuri dove li trova, sia nel filosofare spontaneo della coscienza umana, sia nella filosofia dotta.

E quanto alla prima parte della domanda, certamente i criteri (più o meno oscuri) del bene e del male, dell'utile e del disutile, del santo e dell'empio, del vero e del falso, ecc., corrono attraverso l'intera esperienza umana, non derivandone, ma provandovisi, non discendendone, ma dirigendola, e da quest'opera di direzione dell'esperienza ricavando una miglior chiarezza della propria formulazione nelle coscienze. Ma questo germinare spontaneo di criteri di giudizio nella coscienza che per essi è umana — germinare spontaneo che fu detto innato dagli innatisti, a priori da Kant, e connaturale e virtuale da Leibniz — è troppo originariamente e universalmente umano per poter esser detto filosofico, se il nome di filosofia è riserbato alla filosofia dotta dei filosofi di professione. E se, invece, il germinare dei criteri è messo in conto al filosofare naturale della mente umana, allora questo filosofare appare quello che *suscita* l'esperienza umana, lungi dal derivarne, mentre la filosofia organizzatasi come critica siste-

matica di concetti trova questi criteri nativi di giudizio nell'uso che ne vien fatto, li desume e assume, e studia che cosa importi il fatto che un essere quale l'uomo li elabori nativamente a sè stesso e così solo riesca a far un'esperienza umana della sua vita.

V. — Autonomia della filosofia.

1. – Autonomia: aver legge propria.

Il che importa — come ognuno vede — non ricevere legge da altro. Ma importa anche — come si vede se si riflette — non pretendere di dar legge ad altro (chè la tirannia non è autonomia: chi sopraffà non è autonomo). E ancora, autonomia non è necessariamente separazione. Anzi, se si riflette meglio, la separazione, se è irrelazione, impedisce di formarsi avendo *propria* legge. Occorre relazione perchè, in essa, i relativi si rivelino autonomi, e seguendo propria legge si rapportino l'uno all'altro.

Tutto ciò è da esaminare con gran cura per quel che riguarda la filosofia nel suo rapporto con le altre attività. Abbiamo cercato di stabilire che non le « trascende » nè le « supera »; che non è superiore nè inferiore nè alla religione nè all'arte; che non ha da cedere nè alla scienza facendosi scienza essa stessa, nè alla pratica diventando essa stessa azione; e che non ha da *ancillari* nè alla scienza nè alla pratica nè alla storiografia, come loro metodologia, che abbia solo in esse la serietà del suo uso. Ha una sua autonomia, e deve saperla svolgere. Ma ciò non significa rimuoversi da esse, staccarsene, o, peggio, prescinderne, separarsi, perdere contatto con le altre attività e, soprattutto, perder interesse per loro. Non significa, però, neanche nè lasciarsene dominare, prendendo norma da esse o ad esse assimilandosi, o in esse lasciandosi assorbire; nè pretendere di dominarle, credendo di poter dare loro una norma che sia loro imposta. *Idest,* nè ancillazione, nè dominazione; nè inferiorità, nè superiorità; nè subordinazione, nè sopraordinazione; ma, appunto, autonomia. Concetto, che sembra facile pensare, ed è, invece, arduo stabilire.

Giova forse cominciare dal fondo: perchè autonomia non solo non richieda, ma addirittura escluda separazione. Per questa via vedremo più precisamente perchè aver propria norma non sia nè prender norma da altro, nè pretendere dar norma ad altro: e quali difese, da una parte, e virili rinunzie, dall'altra, ciò importi; e in che consista lo svolgersi in autonomia, senza staccarsi, ma *accompagnando,* autonomamente, attività anch'esse e parimenti autonome.

2. – Che la filosofia non possa disinteressarsi delle concrete attività umane, cioè dell'esperienza umana nella sua concretezza, e, in definitiva, dell'uomo che fa esperienza e ne diventa, a proprio rischio, esperto, abbiamo

cercato di dire più volte, mostrando l'inaridimento che deriverebbe alla filosofia da una sua chiusura in una tecnicità che pretendesse farsi problema o còmpito a sè stessa, rifiutando d'interessarsi ai problemi dell'uomo vivente come a propri problemi. Ma può giovarci guardare più da vicino, in qualche esempio insigne, questo non potersi staccare dall'esperienza vissuta, se la filosofia vuol conservare, o acquistare, ragion d'essere e giustificato còmpito nella esistenza dell'uomo.

Ritorniamo col pensiero alla situazione, più volte da noi illustrata, in cui l'uomo viene a trovarsi quando, in un mondo che può apparirgli nemico e davanti a un corso d'eventi che può sembrargli o pazzo o idiota o malvagio o privo di senso e costrutto, egli sente *in sè* che, se non si dà lui a esser giusto, generoso e buono, la vita non gli riesce vivibile. Per ammettere di poter vivere e desiderare di vivere, deve dare lui a sè stesso l'orientamento, l'indirizzo, il significato, che non trova nel « mondo », e che deve sforzarsi di imprimere, come marchio suo, su lo stesso mondo, se deve poter accettare di vivere, come pur sente, talora, che gli è dovuto per il fatto stesso che è nato e, di fatto, vive.

Una filosofia che s'imponesse di restar fredda dinanzi agli impeti morali — e ce n'è che se l'impongono come un dovere, o a ciò trascorrono per frigidità, o per quell'ingenerosità che, diceva Fichte, fa scegliere il realismo — non potrebbe evitarsi di dommatizzare come unica realtà indubitabile, il disordine del corso degli eventi del mondo. Consolidato in pessimismo metafisico il disagio e il dolore alla vista delle disarmonie, dispersioni e disfacimenti, le stesse capacità critiche, più proprie del filosofare nel suo còmpito specifico, resterebbero gravate da quell'« impressione », mutatasi dommaticamente in convinzione, e l'esercizio della critica rimarrebbe impedito di vedere che il fruttificare è reale non meno del deperire e morire, e che perciò una filosofia, orientata e equilibrata dalla stessa sua fedeltà all'esperienza nella genuina molteplicità dei suoi aspetti, non può optare per il pessimismo, come non le è lecito optare per l'ottimismo, ma deve consertare il bene col male, come nell'esperienza essi stessi si consertano. Se perde il senso vivo e diretto della situazione che si crea quando alla constatazione dell'esterno disordine l'uomo reagisce con un'interna sua generosità morale, la filosofia prende un dirizzone che la porta a dir cose colorite, ma, nella loro unilateralità, gratuite e, alla fine, frivole, nonostante l'aspirazione a esser profonde.

3. – Si possono, se si vuole, studiare altri incontri, tra i quali o la filosofia si muove serbandone il senso diretto, o cade in dommatismi unilaterali senza intelligenza e, infine, senza valore.

Si sa quanto la « realtà » delle cose e dei fatti che ci assediano, tenda ad assoggettarci e a tenerci sotto il suo pesante tallone. Se, allora, un canto

si forma nella nostra gola, la vita non è più solo pressione della realtà, che non vuole allentare la sua presa su di noi, ma è *anche* liberazione nel canto, mentre pure la vita ci stringe, come ben constatiamo. Questo «*anche*» vuol dire, rigorosamente, che col canto *non* evadiamo, come tante volte si dice, dalla vita che ci preme: restiamo confitti in essa: eppure, nel canto, siamo liberi, mentre restiamo intessuti nella realtà, senza potercene nè dovercene disviluppare.

Esser puri nel canto, *mentre* siamo turbati nella vita, è incontro, di cui la filosofia deve serbare il senso diretto, se non vuole trascorrere o a fare sfumare tutto in sogno, secondo una metafisica della vita come sogno, o a rinnegare il sogno chiudendo l'esistenza umana in una prigione descritta come priva di luce e d'aria, mentre, nell'esperienza diretta, la luce e l'aria ci sono, e sono gli impeti di generosità e le vene di canto, che salgono su dal cuore profondo, nonostante la disumana pressione, anzi in risposta ad essa, che pur dura. Una filosofia che si chiudesse all'esperienza del canto nelle nostre gole, dommatizzerebbe su un asservimento dell'uomo alla «realtà», che è solo un lato dell'esistenza umana, mentre, visto insieme con l'altro lato, dà alla filosofia l'equilibrio di farsi testimone di tutta l'esperienza dell'uomo, non di un solo aspetto di essa.

Ma non occorre moltiplicare gli esempi, che poi tornano tutti a mostrare gli incontri — e il senso diretto degli incontri — vitali per la chiaroveggenza del filosofare. La filosofia deve rimanere a contatto interessato e simpatetico con l'esperienza umana nei suoi movimenti concreti e schietti, chè, senza il *philosophandum* vivo e in atto, inaridisce e perde significato il *philosophari*.

4. – Procedendo dal fondo in su, come dicevamo, *autonomia* vuol dire, *nel* rapporto con le attività fresche e native dell'uomo, non pretendere di dar loro norma.

Contro di ciò, sono infiniti gli esempi di pretese del genere: e alcuni son venuti fuori nei capitoli precedenti, sicchè basterà richiamarli per tenerne conto.

Parlavamo di guerra di religione della filosofia o di certi suoi indirizzi, contro la religione vigente. Ma, a volte, la guerra a ogni religione è ritenuta la missione stessa, e la ragion d'essere della filosofia. Ciò è gratuito, arbitrario e violento: sicchè non c'è esempio più cospicuo di tirannia mentale, onde la tirannia usata dalla religione, o da certi indirizzi della religione in certi tempi, su la filosofia, su la scienza, su le forme della vita civile e politica, è eguagliata dalla altrettale tirannia della filosofia, o di certi suoi indirizzi, sopra di essa. All'uomo dev'esser permesso di credere, senza che la filosofia, o certi suoi indirizzi, si àrbitrino di volerglielo impedire, o pretendano intervenire *nella* religione a sceverare il suo contenuto, dettandole ciò che

può credere e ciò che non deve credere, con una ripugnante mescolanza di filosofia e religione, da cui escono inquinate, e private del proprio valore, tanto la religione quanto la filosofia.

La storia delle varie arti, poi, brulica di iniziative della « ragione » di metter ordine nei prodotti « incomposti » della fantasia. E, badiamo, gli effetti sono stati, a volte, buoni. Ma altro è disciplinare un'immaginazione sfrenata; altro è pretender imporre, per filosofia, le tre unità, la verisimiglianza, il contenuto moraleggiante, il fine parenetico, ecc. Oggi la riprovazione per queste pesanti intrusioni è così unanime, che non occorre insistervi per mostrarne l'insostenibilità.

La pretesa, poi, di imbrigliare la scienza e dominarla, ha molto pesato su la scienza; ma è cosa del passato. A volte la filosofia pretende regolare le costituzioni e le norme perfino tecniche del diritto, nonchè gli indirizzi della politica economica, ecc. Altre volte, è ancora una filosofia che non batte ciglio se milioni di uomini soccombono, e altri milioni di uomini menano una vita regolamentata in ciò che debbono fare e in ciò che debbono pensare, in ciò che debbono desiderare e in ciò che debbono non credere, purchè l'« idea » trionfi, e la « verità » prenda possesso delle « coscienze » e informi di sè l'intera vita degli uomini, togliendole l'incomposta « spontaneità » e tutta regolandola « scientificamente » per l'avvento dell'epoca conforme, infine, a « filosofia ».

L'oppressione che la filosofia, in certi suoi indirizzi, esercita su la spontaneità dell'uomo, è tale, da gareggiare con le più mostruose tirannidi politiche, e le più pesanti e mortificanti dominazioni della religione, o di certi suoi indirizzi, su la libertà degli uomini. Del resto, se, a volte, le tirannidi politiche hanno assoggettato gli uomini a ruvidi interessi dati come tali e a mostruose seti di potenza e di godimento, altre volte esse hanno imposto sistemi di governo e ordinamenti di regime che, in un modo o in un altro, provenivano da una concezione filosofica della natura e destinazione dell'uomo, e tal « filosofia », formulata o no tecnicamente, « imponevano » ai « sudditi », per procurare, d'imperio, il loro « bene ».

Al che tutto è da opporre una riflessione sola, ma definitiva: che non può la filosofia chiedere autonomia per sè, senza riconoscere, anzi giustificare e, teoricamente, garantire essa stessa libertà di svolgimento autonomo a *tutte* le spontaneità di umane ricerche. Chè, appena la filosofia, rivendicata libertà per sè, la neghi alle altre attività, cangia essa stessa la propria « libertà » in una semplice indipendenza di fatto, che non potrà mai convertirsi in un'autonomia di diritto, finchè non riconosca pari diritto a tutte le autonomie, tra le quali soltanto, la sua autonomia può aver senso e valore.

5. – Il voler dettar norme alle altre attività ha preso forme diverse: proscrivere la religione, o proscriverne alcune determinate credenze; o,

al contrario, prescrivere la religione, o prescrivere alcune determinate credenze; proscrivere l'arte (come ha fatto Platone nella *Repubblica*), o proscrivere alcune forme d'arte (come certi « modi » musicali, o molli o eccitanti); o, al contrario, prescrivere l'arte (come maniera obbligata di ricreazione o di insegnamento del vero in molli versi, o di rappresentazione della realtà sociale, intesa e presentata secondo determinate interpretazioni), o prescrivere certe forme d'arte (l'« idealismo » del dolce stil novo, o, invece, il naturalismo, il realismo di certa pittura o di certo romanzo « veristico »); o anche proscrivere la scienza « astratta » o la « empirica », o, al contrario, prescrivere il matematizzare come allenamento e preparazione, o addirittura come iniziazione purificante al filosofare (come fa Platone), o prescrivere la ricerca scientifica come sostanza della « filosofia naturale », e intender questa come l'altro braccio, indispensabile, della filosofia, accanto alla filosofia morale (come pensa Bacone); o ancora proscrivere la storiografia, come quella che impiglia la mente nel contingente, mortificandola nella considerazione degli umani interessi e passioni tra i quali mai non raggia l'assoluto; o, al contrario, prescrivere al filosofo l'attenzione alla concretezza dei particolari fatti e atti politici, economici, artistici, sicchè la speculazione resti affiatata con l'operare umano nella sua concretezza, che è sempre un attendere a interessi particolari, determinati, storici. E si potrebbe continuare.

Ora questo atteggiamento di volere, in nome della filosofia e in servigio di essa, o proscrivere o prescrivere questa o quella attività, o questa o quella forma determinata di tali attività, è invadenza e, se vi si insiste, è sopraffazione. Il che rinvia alla pretesa di superiorità e sopraordinazione della filosofia, per cui tocchi ad essa dar norme alle altre attività. Ma abbiamo già escluso tale superiorità, e non occorre ripeterci.

6. – Or che cos'è questa autonomia che la filosofia deve rispettare in tutte le attività? è tolleranza? latitudinarismo? liberalismo?

Questa è la parte che la filosofia si è assunta, sia nell'antichità, sia nel Rinascimento, sia nell'Illuminismo, sia nell'Ottocento e oggi.

Ma, intrapresa la liberazione delle menti da credenze o istituzioni tiranniche, a volte la filosofia non si tiene al livello di una liberale tolleranza di opinioni diverse, bensì imposta un fanatismo della libertà, cioè un obbligo di professare certe determinate opinioni libertarie, di cui non c'è tirannia più tirannica.

Se la filosofia può essere legittimamente autonoma solo a patto di lasciare davvero libere tutte le altre attività di svolgersi nelle particolari direzioni e forme che esse prendano senza guida loro prestabilita, ciò può essere tolleranza — e allora restare a mezz'aria, col pericolo di rovesciarsi in tirannica imposizione di professare idee libertarie di stretto obbligo — e può invece essere riconoscimento che la ricerca *deve* esser libera per esser

ricerca; e se l'uomo ha avuto la consegna (nella stessa sua natura) di non poter trovare che cercando, e di dover cercare nell'incertezza, lasciarlo libero non è *tollerare* che egli si diriga dove vuole, ma è *esigere* che egli corra l'intero rischio di dirigersi da sè, perchè se, nell'apparente abbandono, tuttavia spera e cammina, solo allora egli scopre, nel suo stesso cercare, la ragione e il dovere del cercare, cioè la divina istituzione dell'uomo come ricerca.

In questo caso, se non si « ammette », ma si « esige » che l'uomo faccia da sè, non perciò lo si abbandona, procurandogli, nella libertà lasciatagli, le vertigini del vuoto, col conseguente pericolo di non osar dirigersi in nessun senso determinato e restar disperato nell'indecisione. Al contrario, col solo spettacolo che gli si dà della nostra libertà fiduciosamente esercitata, cioè della nostra responsabilità di tentare noi stessi le vie per cui ci pare di poterci inoltrare con frutto, lo accompagnamo, senza intervenire nella sua vita. Se vuole, può far come noi: ogni esempio offertogli, è una possibilità di cui può valersi, quando e come crede, e in maniera, se preferisce, provvisoria e puramente strumentale. Quanto meno insistiamo nell'offerta di accompagnarlo e, ancor meno, di guidarlo, tanto più il fatto stesso della nostra presenza lo rinfranca e lo rianima. Allora la moltitudine delle forme storiche diventa ricchezza di modelli tra cui può scegliere, o da cui può allontanarsi quanto vuole, escogitando modelli nuovi e diversi. Elabori forme nuove o adotti per sue, a suo modo, le forme che trova, la sincerità della sua decisione rende spontanee anche le sue elaborazioni più meditate, come, al contrario, dà il pregio della buona fede e del pagar di persona, anche ai suoi tentativi più timidi e rudimentali.

Qui la ricerca si rivela libera perchè responsabile: ζητεῖτε καὶ εὑρήσετε. Il che è l'opposto di un latitudinarismo, di uno storicismo, di un relativismo, ecc.: è dire: « cerca; e cerca da te: nessuno può prendere il tuo posto: poichè io cerco come te, e, se vuoi, con te, ma ciascuno di noi resta responsabile della sua ricerca: non può rinunziarvi neanche se vuole: ma già tentare di rinunziarvi è viltà e subumanità; la libertà è non la condanna, ma il dovere dell'uomo ».

7. – Or se non può pretendere di comandare alle altre attività, e deve riconoscere autonome tutte le attività per essere legittimamente autonoma essa stessa, la filosofia ha il preciso dovere, dall'altro lato, di non lasciarsi comandare dalle altre attività. E questo è discorso facile per alcune, meno facile per altre.

Sono stati molti i tentativi dei governi e regimi politici di voler imporre una filosofia: e ciò sia nelle violente tirannidi, sia nei buoni paternalismi, convinti di dover regolare politicamente le menti, oltre che i comportamenti degli uomini. Ma sono davanti agli occhi di tutti, gli esempi insigni

di filosofi che, per filosofia, resistettero alle imposizioni dei regimi politici di tutti i generi: e a questo proposito può diventar simbolo della filosofia il filosofo stoico che, per non obbedire al tiranno, si mozza la lingua coi denti e gliela sputa in faccia. La filosofia, come combattente della libertà, è figura molto cara e molto vicina alla nostra esperienza. Il solo pericolo è che se n'abusi; ma chiunque filosofi, sa qual è il suo posto quando è in gioco la sacra libertà — cioè sincerità e responsabilità — di pensare e parlare e scrivere secondo coscienza. La rivendicazione, difesa ed esercizio della libertà può assumere le forme vistose dell'eroismo, o quelle pacate e sostanziali della resistenza quietamente impavida, senza iattanza; ma non si può filosofare servendo. Non solo la filosofia è arte liberale, se ce n'è una; ma vale la parola di Platone: requisito per filosofare è l'ἀνδρεία, la libertà diventata coraggio: rispondere di persona, arrischiare di persona il proprio pensiero: καλὸς ὁ κίνδυνος, ed è pericolo filosofare.

Quando si vede la religione come fatto politico, allora vale, riguardo alla religione, il discorso fatto per la politica, e si pone come condizione del filosofare l'intrepida libertà di fronte alle imposizioni di una religione operante come potere coattivo, cioè, in una qualsiasi forma, politica. La cosa è tutta diversa quando la religione presenti la verità religiosa alle menti chiedendo loro di persuadersene, e professarla se se ne persuadono, e viverla con la stessa convinzione con cui la professano. Ma allora non c'è comando, e da una religione che m'abbia persuaso, io non ricevo ordini, ma stimoli nel mio filosofare. Chi crede spontaneamente e sinceramente, vuol capire quel che crede: *fides quaerens intellectum*. E non si tratta di piegare la filosofia al dogma: se dogma è — come proponemmo altrove — la stessa δόξα θεοῦ, lo stesso splendore di Dio rivelantesi, quale gli uomini hanno cercato di definirlo in formule precise, rigorose e fedeli il più possibile a quell'autoannuncio di Dio, Iddio vivo mi spinge a cercarlo, come a cercare ogni altra cosa nella sua luce. Non solo non mi inceppa e incatena, ma mi libera alla ricerca di Lui e di tutto: chè, se mi accadesse, in un episodio del mio pensiero, di negarlo, negato come oggetto, Egli mi riapparirebbe come la spinta che m'anima a pensare, onde uscirebbe affermato come attivo e presente, dalla stessa negazione di Lui come oggetto. Sicchè, quali che siano le difficoltà di porre esattamente la questione del non doversi la filosofia lasciar comandare dalla religione politicizzata, e del poter ricevere solo luce e stimolo dalla religione non politicizzata, il rapporto può dirsi abbastanza chiaro, se tal distinzione è mantenuta.

E il costume? Si lascerà la filosofia comandare dal costume, o, con parola moderna, dal momento storico, anzi, con espressione più solenne, dalla storia?

Veritas filia temporis, si legge in Bacone, dopo che in Bruno: ed è diventato dogma filosofico. Donde s'è tratto uno storicismo integrale ri-

guardo alla filosofia. Ma, se la filosofia fosse comandata dalla storia — dalle condizioni storiche d'un'epoca, e dall'evoluzione di tali condizioni, producente una dipendente evoluzione della filosofia — la filosofia sarebbe il prender coscienza che ciascuna epoca storica farebbe del proprio contenuto di credenze, opinioni e propensioni: ma decorare le idee correnti in una determinata società in un determinato tempo, del nome di « filosofia », significa intender questa in modo opposto a quello in cui essa ha inteso sè stessa le molte volte che ha voluto esser ricerca di qualcosa di *valido* per chiunque, in qualsiasi tempo e paese, sì da attraversare i tempi nonostante il loro mutare, anzi collegare quei tempi medesimi stringendoli insieme nel comune riconoscimento delle verità da loro ammesse e professate.

È, del resto, argomento trito contro lo scetticismo — e lo storicismo, così concepito, sarebbe una forma, più o meno raffinata, di scetticismo — che lo scetticismo si può esporre, ma non praticare. Come lo scettico nega valore di verità a ogni affermazione, ma ciò può fare solo rivendicando valore di verità alla propria affermazione che gli uomini hanno soltanto opinioni, così lo storicista può attribuire valore meramente storico a tutte le filosofie, tranne che a questo relativismo storicistico, in base al quale storicizza e relativizza ogni filosofia. Il relativismo è verità per il relativista, e lo storicismo per lo storicista: ed è verità perchè non dipende da condizioni storiche mutevoli, ma, al contrario, fissa a queste il preciso valore di condizioni storiche mutevoli, dall'alto di quella specula immutevole donde le vede tutte cangiare, essa non cangiando, anzi guardandole tutte cangiare.

La filosofia è, dunque, di fronte alla storia, ai costumi, alle condizioni del momento, nella situazione di Cartesio, che se ne va in Olanda, dove tutti s'occupano di affari, e solo di affari, e, nella piena coscienza della relatività delle credenze e dei costumi, filosofa secondo verità, in mezzo al relativo distinguendo e stabilendo l'irrelativo perchè onnirelativo.

8. – Se, dunque, autonomia vuol dire nè pretendere di dar legge ad altro, nè lasciarsi dar legge da altro; in che sta la propria legge che la filosofia dà a sè stessa, se deve vivere in mezzo alle attività umane, affiatata con esse, interessata ad esse, sollecita di capirle nelle loro proprie ragioni, e tuttavia intenta a un lavoro che sia suo, autonomamente suo?

L'abbiamo accennato più volte: non si tratta di *descrivere* il procedere della scienza facendo l'inventario dei suoi metodi: si tratta di domandarsi che cosa importi e che cosa voglia dire che l'uomo non s'appaghi di star nel mondo, ben sveglio a non lasciarsene travolgere, ma voglia stabilire la realtà « oggettiva » di quel che lo preme o, comunque, gli si presenta.

Nè si tratta di *descrivere* le forme della moralità, bensì di domandarsi che cosa importi e che cosa voglia dire che l'uomo, non pago di campar la vita, si proponga di ordinarla lui stesso; imponendo a sè stesso norme e

leggi, levandosi sopra sè stesso al tempo stesso che abbassa i suoi appetiti e impulsi sotto una signoria che egli stesso elegge di stabilire sopra sè medesimo, quando potrebbe abbandonarsi ai propri desideri, vivendo in essi e di essi senza contrastarli, come non li contrasta, in pieno impeto vitale, l'animale.

Ora, che cosa importa e che cosa vuol dire questo sorpassare l'animalità, a cui sarebbe così dolce abbandonarsi nella breve ora che c'è dato vivere? Dire che è « natura » per noi sorpassare la « naturalità » è abusare delle parole: potrà essere destinazione assegnataci quella che ci spinge a sorpassare la naturalità, ma non può esser « natura » rinunziare a essere, senza interni conflitti, « natura ».

Comunque, sia pur destinazione assegnataci, questa agisce come stimolo a noi affinchè noi stessi inventiamo a noi stessi l'umanità del nostro viver da uomini, trovando noi stessi le forme, i modi, i metodi, le norme del sorpassamento della mera animalità (pur mantenuta, s'intende, come perenne *ex quo* della nostra umana vita). Che cosa importa e che vuol dire che un essere nato qual è anche l'uomo, inventi lui a sè stesso le forme del proprio nuovo vivere? un nato che si fa ποιητής?

Questa critica di che cosa importi e voglia dire il fatto che il bipede implume si levi ad esser uomo, immette la filosofia nell'esercizio della sua autonomia, come pensosità su l'esperienza, pur a contatto diretto con essa.

PARTE SECONDA

LA STRUTTURA PROBLEMATICA DELLA FILOSOFIA

VI. — Fenomenologia della filosofia.

1. – Si sa che, in Occidente, filosofiamo tutti alla scuola di Socrate. Egli si stupiva che ognuno ammettesse di dover rimettersi agli intenditori in tutto, tranne che sui concetti fondamentali — bene, male — sui quali ciascuno si riteneva in diritto di pronunziarsi, pur senza alcuna particolare riflessione e preparazione. Intraprendeva così quella critica dei concetti che trovava presso gli uni o gli altri suoi interlocutori: quella critica da cui si riprometteva di poter ricavare definizioni schiettamente critiche dei concetti da professare.

Ma in questa maniera socratica d'intendere e far filosofia — maniera che, si veda o no, è rimasta la *nostra* maniera di filosofare — son inclusi più atteggiamenti tipici che a prima vista non si scorgono.

Socrate, com'è noto, comincia dal criticare la pretesa di chicchessia, che la sua opinione valga quanto quella d'ogni altro, e che egli abbia pari diritto d'ogni altro di dire e far valere la sua opinione affidandola solo alla sua abilità di presentarla, e quindi riconoscendo solo la superiorità d'una retorica e d'una dialettica (nel senso comune della parola) capaci, per virtuosismo, magari di far apparire migliore il discorso peggiore, senza nè ammettere nè, molto meno, chiedere di sottoporre il proprio opinare a una critica propria o altrui, che lo esamini e vagli per costruire, su di esso o in sua vece, un pensare criticamente controllato, non più soltanto opinabile e disputabile, ma fondato su congrue ragioni, che nessuno può non ammettere quando le abbia, a sua volta, esaminate e vagliate. La critica della leggerezza svagata dell'opinare irresponsabile si svolge come un'esigenza di scientificità — l'ἐπιστήμη raggiunta attraverso la critica delle δόξαι — o, che è lo stesso, di criticità, di razionalità, di responsabilità del pensare. Ma i concetti da criticare Socrate li va a cercare proprio nelle teste di quegli uomini anche se svagati, leggeri, presuntuosi, pronti a prevaricare nel pensiero sostituendo la persuasione retorica a una severa e critica convin-

zione razionale. Inoltre, Socrate svolge la critica di quei concetti dialogando con quegli stessi uomini leggeri e presuntuosi, perchè, che essi si convertano dalla leggerezza e presunzione alla modestia e alla responsabilità di criticare i propri concetti prima di enunciarli a sè e agli altri, non è un fine da poco conto; nè è il caso di abbandonare l'impresa data la pochezza e volgarità e implicita immoralità dell'atteggiamento di quegli uomini, per chiudersi in una cerchia di educati a filosofia, coi quali elaborare, dentro il recinto di una scuola, una « scienza » capace di crescere su sè stessa, perchè non più attardata dal dover fare i conti con gli opinamenti irresponsabili della gente svagata: al contrario, anche quegli uomini sono « anime », in cui svegliare il bisogno di dar retta al mònito di conoscere i propri limiti, quindi di esaminare sè stessi moralmente, e, anzitutto, esaminare i propri concetti, se siano sostenibili, cioè di quelli su cui si può edificare la propria vita; e, infine, il metodo della critica è di far partorire a ciascuna mente ciò che essa stessa ha concepito, e non a caso tal metodo è un interrogare, non un insegnare, e l'interrogare stimola a pensare, non « dà » qualcosa da imparare.

Guardati insieme, questi tratti del socratismo fanno comprendere perchè, se anche i suoi discepoli fondarono vere e proprie scuole, mentre Socrate aveva per scuola l'intera città, e per scolaro chiunque incontrasse, dal generale all'uomo politico, dal giovane sportivo all'etera, la selezione dei capaci di filosofare avveniva su la base di un volontariato del filosofare che ribadiva — anche se sembrava restringerla — l'universalità del poter e dover pensare concetti, quindi del poter dire la propria opinione, ma doverla criticare, da sè o in compagnia e con l'aiuto di altri più esperti nel rigore del criticare i concetti. Giacchè, se toccava allo scolarca accettare un discepolo, spettava a questo, proporsi all'accettazione: col che era riconosciuta e consacrata la facoltà di chicchessia ad aspirare a filosofia, se pure con fondamento buono o meno buono, giudicabile solo dal maestro.

Del resto, lo scolaro accettato, sia che fosse ammesso a dialogare, sia che ricevesse un insegnamento in un'ἀκρόασις, rappresentava, lo sapesse o no, il popolo da cui usciva: se maturava per sè, maturava anche per ogni altro che potesse imparare da lui: maturava, dunque, virtualmente, per tutti, e in nome e per conto loro. C'era, dunque, continuità tra i *rudes* — che si lasciavano tali, data la pratica difficoltà di ricavarne qualcosa che valesse la pena di cercar di cavarne, — e gli *eruditi*, che si coltivavano, evidentemente, per conto anche dei *rudes*, e non solo in loro vece, ma anche in loro vantaggio.

D'altra parte, anche da un altro lato questa continuità coi *rudes* e con *ogni* uomo, era riconosciuta e mantenuta. Quando Socrate era preoccupato che ognuno si ritenesse in grado e in diritto di dire la sua sul bene e sul male senza esserne prima diventato intenditore, altrettanto era preoc-

cupato che ognuno pretendesse di dire la sua su le cose della città, e che si riconoscesse generalmente a chicchessia, se eletto, la capacità di esercitare qualunque carica a cui fosse eletto. La sua critica dei concetti mirava a chiarire le menti in merito ai grandi concetti, al fine di orientare con sicurezza gli animi a volere il *vero* bene: il che, mentre giovava a ciascuno nella sua vita individuale, dava, *ipso facto*, pace alla città, se costituita da cittadini chiaroveggenti sul *vero* bene proprio e della città. Or questa dimensione politica dell'educazione morale, a sua volta fondata sul chiarimento teoretico dei concetti, è una riprova di come l'insegnamento socratico — cioè il suo interrogare per far partorire il vero — fosse, in linea di principio, indirizzato a tutti: chè, se non c'era uomo che non avesse qualcosa da dire di suo, quel suo opinare, quanto era pericoloso per la città, tanto era meritevole che altri, più esperto o avveduto, lo prendesse in esame, per migliorare la mente che così pericolosamente vi indugiava non avendo di meglio, e vi si atteneva.

Esce da tutto questo un'esigenza fortissima di scientificità, criticità, razionalità, responsabilità teoretica, come punto d'arrivo: insieme col riconoscimento che sono in *tutti* gli uomini i concetti, che non solo hanno bisogno, ma anche meritano d'essere vagliati e criticati. Punto di partenza, dunque, il pensare di tutti, se pure non sia che un opinare; mèta e punto di arrivo, se lo si raggiunga, il ridurre a criticità le menti di tutti, non solo quelle dei più pronti, provveduti e adatti.

2. – Ora, che cos'è questo pensare d'ognuno, da cui non può non cominciare la via che conduce alla più strenua criticità, quale dev'essere quella della filosofia?

Dicevamo già che i concetti fioriscono nell'esperienza stessa delle più varie attività, e in ciò che le rende possibili, l'esercizio che l'uomo fa della propria umanità: e precisavamo che fiorire *nell'*esperienza, non solo non è derivarne, ma è quella spontaneità, che rende possibile la stessa esperienza, e che mal si diceva un tempo innatezza o connaturalità. Or i concetti che spontaneamente fioriscono, sono pensati con maggiore o minor rigore dai vari uomini: i quali non possono usarli nella vita senza pensarne qualche cosa, arrivando così a intenderli in un certo significato, e ad adoprarli secondo che li intendono. Questo è già uno spunto di critica, esercitata nell'atto stesso di adoperarli; critica magari inconseguente, estrosa, capricciosa, ma critica.

A questi spunti di critica, si ricongiunge poi la critica sistematica e sistematizzante, intenzionale e, infine, professionale, che elabora il « voler sapere » in un « sapere critico » (non fosse che in un « hoc unum scio: me nihil scire »), che è quel tanto di « sofia » a cui mette capo ogni « filo-sofia ». Se non ci fosse un fermento critico — non importa quanto modesto, incon-

seguente e, nella sua forma presente, inattendibile — in ogni mente, la critica sistematica che chiamiamo filosofica, s'avventerebbe, eterogenea, su qualcosa di ad essa eterogeneo, quale sarebbe un opinare umano del tutto esente da autocritica, neppur incoata e capricciosa. Se invece la filosofia prende a governare il pensare umano senza tiranneggiarlo con una legge ad esso estranea, gli è che il fermento critico accompagna già l'opinare spontaneo e incoordinato di tutti gli uomini, onde la critica anche più rigorosa è *revisione* critica di critiche, non importa quanto provvisorie e inconseguenti, già presenti in ogni mente.

Questa omogeneità del punto di partenza col punto di arrivo o mèta è, credo, quel che c'è di vero e di importante sotto l'affermazione, fatta da alcune filosofie, che sia filosofia lo stesso atto spirituale, qualunque possa esserne la superficiale qualifica, o che filosofia sia lo stesso modo umano di star al mondo. Tale spostamento della filosofia da un'attività o disciplina o scienza — che, per quanto da molti ritenuta la suprema fra le umane, resta tuttavia *una* di esse — all'esistenza stessa dell'uomo, trova, peraltro, riscontro in altri atteggiamenti che, in altre epoche storiche, se pure non hanno dato la medesima estensione alla filosofia, ne hanno tuttavia fatto il modo veramente umano d'esser uomini. Sicchè è questione non marginale nè episodica, se sia legittimo, o almeno se abbia fondamento, intendere la filosofia come l'atto stesso d'esser uomini; o se, almeno, l'atto d'esser uomini implichi già qualche cosa che o sia filosofia o sia omogenea con ciò che diventa la filosofia quando si sviluppa e si costituisce come un'attività determinata, quale che sia il posto che essa debba occupare tra le umane.

Potè far impressione, ma non rimase molto presente alle menti il colpo di mano col quale — avendo già il Croce abolito la distinzione tra mondo e sopramondo, e avendo già lui identificato la poesia con l'umana immaginazione, per quanto modesti i suoi prodotti: alla quale identificazione non poteva non affiancarsi l'altra, per quanto meno enfatizzata, per cui è filosofia ogni pensamento di concetto puro, chiunque lo faccia e in qualsiasi occasione e momento — il Gentile presentò l'arte e la religione come la tesi e l'antitesi di cui è sintesi la filosofia, sola attualità e dell'arte e della religione, onde ogni respiro umano — se non vogliamo contentarci di dirlo spirito, anzi, puramente e semplicemente, atto in atto, e vogliamo dargli un nome più determinato — deve esser detto filosofia, non, certo, intendendo per filosofia la sola filosofia dei filosofi, ma quello stesso bisogno filosofico o impulso metafisico, come altri disse, onde ogni uomo si mette per la via che tutti chiamiamo filosofia quando la percorrono coloro che chiamiamo propriamente filosofi.

Tutto ciò ineriva alla dialettica, com'era concepita dal Gentile: ma solo alcuni tra i gentiliani ne presero e ne prendono le mosse. Resta però

in piena luce che o la filosofia affonda le sue radici fin nel fondo del cuore umano, o resta cosa superficiale, e dilettantesca quanto pedantesca. Ma esser radicata ben in fondo al cuore umano, non toglie affatto che altro siano le radici, altro l'albero, coi rami, i fiori, i frutti. Bensì un albero quale la filosofia deve aver radici già esse filosofiche, omogenee a quanto se ne sviluppa, non eterogenee.

L'altra affermazione di universalità della filosofia fu quella dell'esistenzialismo, e fece assai maggior rumore. Filosofia è lo stesso modo umano di stare al mondo. Heidegger forzò, come spesso gli accade, il testo del *Fedro* platonico là dove è detto che φύσει γὰρ ὦ φίλε ἔνεστι τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ (279 B). In verità, l'ἀνήρ di cui si parla è Isocrate; ma Heidegger dice che c'è *nell'uomo* un'inclinazione a filosofare. Dove, però, è molto diverso intendere che sia già filosofia l'atteggiamento umano di fronte alla vita — nel qual caso, la filosofia dei filosofi viene ricondotta alla filosofia che è tutt'uno con l'esercizio d'umanità — o che ci sia qualcosa di filosofico in ogni uomo, sicchè la filosofia dei filosofi sia lo sviluppo maturo di quel germe incluso già nell'umanità d'ogni uomo.

In questo secondo senso, l'affermazione non solo si giustifica, ma è inevitabile, se non si vuol esser costretti a ritenere la filosofia un fiore, non di serra, ma addirittura artificiale. Se deve non esser ritenuta tale, la filosofia deve svolgersi da interessi originari d'ogni uomo, e deve, quindi, anche quando è sviluppata tecnicamente, poter riguardare ogni uomo, poichè sono interessi profondi quelli che essa contempla e, sia pure in forma dotta, cerca, a suo modo, di soddisfare, o almeno di considerare. Nel primo senso, invece, con un inutile paradosso si stempererebbe la filosofia dei filosofi nel generale bisogno filosofico, spesso ancora oscuro, oscillante e malcerto, col solo risultato di alterare il bisogno originariamente umano, malamente gonfiato e deformato, e di compromettere la serietà delle elaborazioni tecniche dei filosofi, facendole apparire irrilevanti, quando non addirittura indebite: il che, a sua volta, dà o nel dilettantesco, o nel fanatico, o nel torbido.

Solo presa in questo senso inutilmente paradossale, l'affermazione che la filosofia è universalmente umana ha potuto suscitare le giuste ironie contro una filosofia pandemia, di fronte alla quale è doveroso rivendicare la serietà e severità insostituibile della riflessione « professionale » dei filosofi, e risultano estremamente benefici i richiami a una rigorosa scientificità della filosofia.

D'altra parte, sebbene in forme diverse, la proposta di sganciare la filosofia dai filosofi di professione e affidarla a un più libero e generale umanesimo, era apparsa anche in altre epoche storiche. È nota l'insurrezione degli umanisti contro la filosofia tecnica del tempo chiamata senz'altro barbara, evidentemente per « barbarie di riflessione », non per « barbarie

di senso ». Bastava l'oratoria, dicevano; cioè, noi diremmo, la letteratura: una letteratura, bensì, piena di alti e bei concetti morali, ma rifuggente dalla selva delle impostazioni e discussioni tecniche rigorose, anche se, per rigore, sottili, o troppo sottili. Ma un filosofo sul serio, quale Giordano Bruno, sapeva ben reagire alle sue stesse antipatie, e dichiarare filosofia quella dei cucullati, e non filosofia le belle pagine degli umanisti antitecnici. Nè filosofi di primissima grandezza quali Spinoza e Leibniz poterono non riconnettersi alla tecnica degli Scolastici, anche se lo spirito del loro filosofare era contrario a quello con cui filosofavano gli Scolastici.

Del resto, tra libertini francesi, *free-thinkers* inglesi, e *libres penseurs* e *philosophes* francesi del secolo dei lumi, ecco un nuovo appello al buon senso naturale di tutti, onde ciascuno può esser confortato a « ragionare », e così mettere in fuga, insieme con le superstizioni religiose, anche le sottigliezze e astrazioni della filosofia di scuola, che comincia ad apparire pseudofilosofia, di fronte alla filosofia di schietto buon senso e nativo buon gusto dei filosofi da salotto, da *pamphlet*, da libro brillante, non da trattato pedantesco e professionale.

Se l'epoca dei libertini è presente nelle confutazioni di Padre Mersenne, l'epoca dei liberi pensatori inglesi, deisti, filosofi da salotto e da *pamphlet*, uomini di spirito, scrittori brillanti, è ritratta con candida efficacissima arte nell'*Alcifrone* di Berkeley. E sì che Berkeley stesso era stato l'enunciatore vivace d'un'idea geniale venutagli in giovinezza; ma vedeva, nella maturità, la leggerezza dispersiva e, alla lunga, inconcludente di quel filosofare di spirito, da filosofi minuti, com'egli disse.

La verità è che se si tagliano le radici che la filosofia affonda nell'atteggiamento e nei bisogni originari dell'uomo, la filosofia inaridisce; ma bisogna lasciare che da quelle radici sorga, si sviluppi, s'articoli l'albero della filosofia dei filosofi, con la sua serietà e le sue esigenze, certo meno brillanti della filosofia dei saggisti e delle osservazioni aforistiche dell'uomo naturalmente pensoso e riflessivo, ma serie d'una serietà che, immediatamente, può riuscir ostica o inaccessibile o indifferente all'uomo comune, che non vi trova il suo pabolo, ma può e deve essergli avvicinata, perchè riguarda anche lui ciò che il filosofo di professione discute in forma sistematica chiusa. Dall'altro lato, il filosofo stesso, da quel riaffiatarsi con l'uomo che non fa professione espressa di filosofia, da quel parlare *con lui* dei comuni problemi, può riacquistare, di questi, un senso vivo, più autenticamente umano, che imprima anche alla tecnica dell'elaborazione un'animazione e un movimento giovane che non possono se non giovarle.

3. – Se il fermento critico presente in ogni uomo è il punto di partenza, omogeneo, da cui si sviluppa la critica sistematica e sistemante della filo-

sofia dei filosofi, l'attenzione deve poi esser portata su tale processo di sviluppo. Il movimento di sviluppo è la fenomenologia interna della filosofia, tema del presente capitolo.

La tradizione aristotelica, che la filosofia nasca dalla meraviglia, e il precedente passo del *Teeteto* platonico (155 d), dove si legge che « è proprio del filosofo questo che tu provi: meravigliarsi, infatti non c'è altro principio della filosofia che questo, e sembra che chi disse Iride figlia di Taumante [Esiodo, *Teogonia*, v. 265], non male genealogizzi », dicono qualcosa di più noto che meditato, giacchè ciò di cui Teeteto « straordinariamente si meraviglia », fino ad averne le vertigini (155 c), è che, mentre sembra evidente che nessuno possa esser divenuto minore di un altro senza un suo *atto* di divenire più piccolo, si vede che Socrate, più grande di Teeteto finchè questi è ragazzo, ne risulta poi, senza nessun suo *atto*, più piccolo quando Teeteto cresce. Son queste argomentazioni, che dànno le vertigini a Teeteto, suscitando la sua meraviglia. Nessuno pensi, quindi, a una specie di stupore ammirato davanti alla grandiosa ed enimmatica bellezza dell'universo, vista come spettacolo. È invece l'inattesa difficoltà, che suscita la particolare sorpresa onde nasce il domandare, che è voler sapere, φιλο-σοφεῖν.

Quando parlavamo di fermento critico, intendevamo questo stesso non arrenderci nè rassegnarci a quel che vediamo avvenire, o a quel che ci vien fatto presente con argomentazioni logiche. Levarci a chiedere « perchè ? » è la meraviglia, da cui si svolge il « voler sapere », il cercar di sapere.

Intendere codesto « perchè » come « causa » è un vecchio e mille volte ritentato modo di eludere la domanda fingendo di rispondere: giacchè quando la nostra considerazione riesce ad allargarsi, da quel che ci ha meravigliati, a uno o molti suoi antecedenti, detti le sue cause o, collettivamente, la sua causa, e anche a uno o molti suoi susseguenti, intesi come suoi conseguenti ed effetti, la visione si è ampliata e il concatenamento rilevato è innegabile, quale che sia l'intrinsecità o estrinsecità del legame, ma il perchè è la « ragione » del fatto, non i suoi antecedenti o « cause ».

Il *Fedone* platonico ha pagine importanti su questo: che io mi muova si spiega con la mia *volontà* di muovermi, non col meccanismo di nervi, tendini, ecc. E S. Agostino ha altre pagine decisive su la *ratio* di quel che accade, da non confondere con la sua *causa*.

Ora, poniamo che la *ratio*, il *cur* di ciò che mi meraviglia e sveglia il mio spirito critico, io non riesca, in una determinata occasione, a trovarlo. Non perciò io posso non cercarlo: anzi, quanto meno riesco a riempire con una risposta la domanda in me sorta a quel riguardo, tanto più debbo lasciar vuota quella casella. Se tento di riempirla scivendoci dentro le « cause », io inganno me stesso, cerco di mettermi a tacere, ma non ho risposto. Poniamo, ancora, che io mi convinca che, come non ho trovato la ragione di quanto mi è occorso, così m'accadrà ancora per quanto m'ac-

cadrà di sperimentare o di pensare: neppure in questo caso io potrei autorizzarmi a non cercarla ancora, dichiarando nettamente di non averla trovata, e di doverla cercare ancora.

4. – Ora il fermento critico si sveglia e dura nella misura in cui si sveglia e dura la meraviglia; l'assuefazione addormenterebbe lo spirito critico, e la formula: « tanto, è così » spengerebbe, con la meraviglia, la ricerca. Ma se la ricerca si mantiene desta, riesce spontanea la congettura. La formula « Io credo che » nasce nel corso della ricerca, e hanno carattere di congetture, di ipotesi, di anticipazioni, di proposte, le *Weltanschauungen*, che non sono il momento più filosofico della filosofia, ma sono filosofia, perchè spuntano quelle ali a chi trova incomprensibile la vita, e arrischia una sua spiegazione.

Di *Weltanschauungen* s'è molto parlato soprattutto nella cultura che ne è stata più ricca; e c'è stato chi ha fatto delle *Weltanschauungen* la psicologia proprio nel momento in cui dalla sua prima attività di grande psichiatra si volgeva alla sua nuova attività di filosofo: Karl Jaspers, in un libretto famoso, che ha raggiunto grandi tirature.

Or una *Weltanschauung* non è mai dimostrata: può solo persuadere, e può accadere che conquisti milioni di aderenti, là dove la filosofia come criticità rigorosa deve restare *paucis contenta iudicibus*, secondo la parola di Cicerone. Che il mondo sia « volontà » nel suo fondo, e questa volontà animi il desiderio di vivere, ma sia « rappresentazione » nella trama, apparentemente così salda, dei suoi eventi, ecco una tipica *Weltanschauung*. C'è chi parla, in casi simili, di metafisica, ma la metafisica, quale s'è storicamente costituita e quale s'è sforzata di durare nella tradizione, è stata una critica rigorosa di concetti, aspirando a una razionalità di impianto e di condotta, che potrà, a sua volta, diventar oggetto di critica, ma che ha cercato di evitare la gratuità, che affligge molte *Weltanschauungen*.

Comunque, mette insieme *Weltanschauung* e metafisica chi svaluta l'una e l'altra, in favore d'una criticità rigorosa, che rifiuti di indulgere alla fantasia che, dove non vede chiaro, immagina una spiegazione congetturale.

5. – La criticità rigorosa certamente è *skepsis*. Ma che la *skepsis* debba concludere scetticamente, questo è a sua volta gratuito. Anzi la *skepsis* tradisce sè stessa in due casi, egualmente gravi: quando non si ha il coraggio di riconoscere di *non sapere*, e si cerca di velare e addolcire questo non sapere con sofismi coi quali si tenta di persuadere sè e gli altri che quel che si sa è migliore di quello che si constata di non sapere; o, al contrario, quando il non sapere questo o quello è ricapitolato in un'unica e definitiva impossibilità di *sapere* checchessia, in una disperazione di sapere.

Or se il semiscetticismo, se lo scetticismo mascherato da relativismo, da storicismo, da empirismo è ripugnante per la sua insincerità anzitutto verso sè stesso, lo scetticismo, non come metodo, non come via, ma come fine, ha il peggior vizio che a uno scetticismo possa toccare: d'esser dommatico. Giacchè lo scetticismo assoluto è tanto più arbitrario quanto più trascura il fatto, che pur gli dà origine, del suo stesso cercare. Non tenerne conto, filosofare come se non fosse in atto lo sforzo di cercare, è un passaggio al limite, un'estrapolazione del tutto gratuita. Nè è un caso che Cartesio trovò dentro la struttura stessa della σκέψις gli orientamenti supremi del filosofare, o — in un nuovo senso, non più esposto all'erosione scettica — le verità che possono dar luogo a una nuova metafisica, se si vuol chiamarla così, o a un nuovo nucleo positivo, irrinunziabile e, in questo senso, irrefutabile.

Cartesio distinse benissimo tra dubbio metodico — universale, ma metodico — e dubbio assoluto, come conclusione. La sua inferenza immediata che « se dubito, esisto come pensiero, e dell'*esistenza* del pensiero dubitante non posso più dubitare », può, nella sua formulazione, non soddisfarci: noi possiamo rinunziare perfino all'« esisto », e scavare dentro il fatto stesso del dubitare o cercare, per metter in luce quanto v'è contenuto. E v'è contenuto, da una parte, che, se cerco, non ho trovato; dall'altra, che, se cerco, aspiro a trovare.

Tutto ciò sembra semplicissimo, ma, studiato a fondo, è tal ricchezza, che si potrebbe ben sostenere di non aver bisogno di altro. E intanto, tutto ciò è talmente inscritto nel movimento stesso di cercare, che trascurare o poco apprezzare uno dei due aspetti, sarebbe arbitrio inammissibile, giacchè cercare è cercare solo se, da una parte, è non aver trovato, dall'altra, è voler trovare. Chi trascura il « non aver trovato » dimentica, niente meno, che siamo uomini, e non più nè altro che uomini; e chi trascura il « voler trovare », dimentica, per l'altro verso e con eguale gravità di errore, che non siamo men che uomini, e che è costitutivo della nostra umanità il poter cercare, così come è definente e limitativo della nostra umanità il dover cercare. Il fatto stesso della σκέψις rivela la nostra umanità, con tutto quanto v'è incluso: che debbo cercare io, perchè cercare è inconcepibile senza iniziativa di cercare, anzi, precisamente, di cercare in questa (o altra) direzione, e iniziativa di cercare è responsabilità e libertà di cercare, il che, io dicevo, importa l'iizzarsi radicale e inevitabile di un pensiero che è ricerca.

Ora i due aspetti del mio presente atto di ricerca, il non aver trovato e il voler trovare, mentre li scopro con una critica ben risoluta a non esorbitare dal fatto stesso del mio pensiero, mi rivelano il livello umano o, come si dice, la mia condizione umana, insomma mi rivelano la mia umanità, caratterizzata dal voler sapere, che non è sapere, ma non può da nessuno esser deformato nè in un saper già, nè in un rinunziare — e poter rinunziare, o dover rinunziare — a sapere.

Un « voler sapere », che non può rinunziare a sapere, e perciò è bisogno di sapere, sforzo di sapere, amor di sapere, è quella filo-sofia, che perciò inerisce, come bisogno, all'umanità stessa in ogni suo respiro, ma che, come consapevolezza di non essere nè più che voler sapere, nè meno che voler sapere, e dunque di non essere nè possesso nè disperazione di sapere, è la filosofia dei filosofi, là dove essa affronta, com'è suo stretto dovere, la prova del fuoco della strenua σκέψις, intrepidamente spietata verso tutto, tutti e sè stessa, e dentro l'atto stesso della σκέψις trova la rivelazione del livello umano.

È questo livello umano una « destinazione » umana? Dal bisogno di conoscenza e di virtù è lecito indurre che « fatti non fummo a viver come bruti, ma per seguir virtute e conoscenza »? A questa domanda, che già entrò nei capitoli precedenti, non potremo sottrarci nei capitoli che di questo studio costituiranno il centro e oltre cui non saranno rinviabili le prese di posizione finali.

Ma, a questo punto del nostro discorso, già si può anticipare che critica è *giudizio* di quel che si può e si deve concludere, nè di più, nè di meno, nè altro, e, come tale, è un'operazione di rilevare quel che c'è da rilevare: un sopraluogo, insomma, di cui la precisione è onestà, e la compiutezza, l'esattezza delle misure, è dovere di coscienza.

L'idea di un criticismo distruttore, che assapori la maligna gioia di togliere all'uomo le sue àncore, per vedere la sua nave sbattuta dalla tempesta; di privarlo della luce in cui sperava, di ridurlo, insomma, a una contorta disperazione, è un'idea che non ha alcuna giustificazione. Il criticismo, se è veramente σκέψις intrepida, risoluta a non fermarsi a metà, ma guardare fin nel fondo dell'apparente vuoto, appena s'avvezza a vedere anche nel buio, scorge i lineamenti dell'abisso in cui guarda: quei lineamenti sono un disegno. Nessuna rivelazione dice di più.

6. – Il cammino dagli spunti critici spontanei in ogni uomo che non li addormenti in un'assuefazione o accettazione dei fatti senza più domandare, alle congetturate interpretazioni di tutta la realtà secondo un'idea proposta, non dimostrata; e da queste, quale che sia il grado della loro probabilità, alla scepsi intrepida e consapevole; e dall'impostazione di questa al rilievo di ciò che essa stessa rivela di orientamento e, forse, di destinazione dell'uomo che cerca, lo abbiamo descritto come c'è apparso, a un tempo, nella storia intima di ciascuno di noi, e nello sviluppo della cultura. È stato, dunque, uno schizzo fenomenologico, tracciato con lo sguardo, non meno a quel che è stato molte volte, nello sviluppo di molte epoche storiche, che a quel che è in noi medesimi, quando i nostri « *pourquoi?* » provocano dei « *parce que* » che, dopo aver tentato di darci per « ragioni » semplici « cause », si slanciano nella conget-

tura di « spiegazioni che spiegherebbero », dalle quali è un dovere rinsavire giungendo alla σκέψις rigorosa, e poi, nell'abisso, scorgere i lineamenti dell'abisso, e la posizione nostra nell'abisso che ha quei lineamenti.

Altre descrizioni, ben altrimenti celebri, vanno ricordate, per vedere se, nonostante l'apparente distanza e differenza, indichino, infine, la stessa direzione di movimento dell'uomo verso la filosofia e nel farla.

Son famose le pagine del *Menone* dove il Socrate platonico vuol mostrare il giovane schiavo che, non sapendo, crede di sapere. Poi l'interrogare sapiente di Socrate lo scuote e gli fa scorgere che, proprio quando credeva di sapere, non sapeva. Infine, guidato dal proseguimento di quell'interrogare sapiente di Socrate, comprende — da sè, perchè Socrate non gli ha insegnato, lo ha soltanto guidato a scoprire da sè il vero — qual è l'esatta soluzione da dare al famoso problema di geometria, e allora sa, sapendo criticamente di sapere: che è il rovesciamento della posizione iniziale, quando non sapeva credendo di sapere.

Questa è una fenomenologia del cercare umano, dal creder di sapere all'accorgersi di non sapere, e da questo al sapere per aver cercato nella maniera dovuta. Ma, da una parte, ciò riguarda *ogni* cercare, non quello filosofico in particolare; dall'altra, la guida dell'interrogare socratico è, come ogni « educazione negativa », troppo importante, per non dover spostare l'attenzione anzitutto su quella « preparazione » di Socrate onde egli poteva dirigere le sue interrogazioni in un senso così giusto, da ottenere che il giovane schiavo scoprisse da sè — ma orientato — quel che occorreva trovare.

La « preparazione » di Socrate — e questo ci riporta sul terreno della filosofia — s'era fatta attraverso quel suo consultare gli artigiani e i politici e i poeti, vagliando le loro risposte, e concludendo che, anche dove s'apponevano al vero, non vi pervenivano con consapevolezza critica capace di far loro « sapere » quel che tuttavia con verità opinavano e credevano. Questo è quello svegliarsi della critica che ponevamo al principio dello sviluppo della filosofia. Le grandi *Weltanschauungen* sono i suoi grandiosi miti. Ma lo stesso cercare umano rivela una direzione: questo non è mito; è — dicevamo — il punto d'arrivo: il criticismo come rivelativo.

7. – Pascal abbozzava anche lui una fenomenologia della filosofia quando distingueva tre momenti: quello di una « filosofia » tanto fragile quanto stoltamente sicura di sè; un momento in cui il meglio che ci sia da fare è beffarsi di quella « filosofia »; e un momento di « filosofare veramente », che presuppone quel beffarsi della « filosofia ».

Un'altra descrizione — questa volta proprio dello svilupparsi e del costituirsi stesso della filosofia — è suggerita da Nicolai Hartmann. Egli dice che la filosofia muove dall'indagine fenomenologica, e, attraverso

un'aporetica, che della stessa realtà rivelatasi nell'indagine fenomenologica mette in luce e vaglia le intrinseche difficoltà, giunge alla teoretica, che a quelle aporie dà la più ragionevole e meno arrischiata soluzione che esse stesse sembrano richiedere.

È inizio obbligato l'indagine fenomenologica? E in che senso questa è da intendere? Intesa in senso larghissimo, è lo stesso guardarci attorno: quel guardarci attorno, descrittivo, in maniera sempre più esperta, del « come », donde s'acuisce — dicevamo — la domanda di un « perchè ».

Intesa così, la fenomenologia matura essa stessa in aporetica, o, possiamo dire, in una zetetica attenta agli spigoli che le descrizioni hanno messo in luce, ai contrasti interni, alle multilateralità insopprimibili, ai *sic et non* che vengono fuori dalla stessa analisi della realtà esterna e interna, se non chiudiamo gli occhi per non vedere le difficoltà.

Qui si inserisce quella dialetticità del reale, che non può essere comodamente negata o ignorata, solo perchè di essa è stata data spesso una descrizione forzata, aprioristicamente decisa a tutto antitetizzare nella maniera più vistosa, magari per poter tutto sintetizzare con soddisfatti arbitrati. Ma, se la realtà dell'uomo è ricerca, il suo non aver trovato e voler trovare è un'interna tensione, quale non può esser contenuta in un'aporia o contrasto dialettico che si enfatizzi in interiore dilacerazione o contrapposizione. Anzi, l'apparire, non di una dilacerazione, che potrebbe restare sterile, nè di una contrapposizione, che potrebbe approdare a una semplice conciliazione, ma di una tensione, che spinge in avanti chi non può posare, è un'ἀπορία che si fa πόρος, come Pascal dice dei fiumi che son strade che camminano, sicchè — si può svolgere — chi, arrivato a un fiume, ne sia arrestato nella sua marcia, ha una soluzione sola a cui appigliarsi: affidarsi al fiume stesso, e farsi portare dalla sua corrente.

Quest'ἀπορία che si fa πόρος, è l'aporetica che si fa teoretica, quando l'aporetica stessa, rivelando i lineamenti dell'impervia gola, indica di dove solo si può passare — ma di lì si passa, e si passa davvero.

8. – Il Croce diceva che si può cominciare da qualsiasi parte: c'è chi è sensibilizzato a filosofia dal problema dell'arte, e chi dal problema dell'azione morale. Qualsiasi aspetto della realtà o momento della sua esperienza può farcisi problema, spingendoci dalla descrizione del « come », alla ricerca d'un « perchè »: che è il proprio significato del problematizzarsi filosofico dell'esperienza.

Studiammo altrove la differenza tra c o m i n c i a m e n t o — che davvero è inevitabilmente e beneficamente lasciato all'iniziativa, contingente ma sincera, di ciascuno (donde l'inevitabile personalità del filosofare, che è sempre il filosofare di qualcuno, determinatamente, con la sua libertà e la sua responsabilità) — e il p r i n c i p i o del filosofare: gran tema hegeliano.

Il cominciamento è quello che per ciascuno è: e non c'è nulla da prescrivere o da esigere. Il principio è ben di più che il dover principiare da una determinata parte o disciplina filosofica: è lo strutturarsi della stessa ricerca filosofica, per esser tale.

Ora è strutturale per la filosofia muovere dagli spunti critici, dai « perchè » affioranti dagli stessi « come », dai « problemi » sorgenti dalla stessa adesione, un tempo semplice, alla propria esperienza, dalle « aporie » rivelantisi nel corso della stessa descrizione fenomenologica — o, per altri, dalla tipologia dell'esperienza, o dall'indagine psicologica dei procedimenti umani, o dall'analisi sociologica dei fatti umani, o dallo sguardo rivolto fermamente alla storia nel suo libero e molteplice movimento, o, più semplicemente, da ogni guardarsi intorno con occhi ben decisi a non immaginare difficoltà dove non ci sono, ma anche a non ignorare nessuna delle difficoltà che lo stesso sguardo limpido riveli, chiedendo spiegazione — e pervenire alla « domanda », la quale suggerisce schemi di risposte possibili, e criticarle poi a fondo senza lasciarsi vincere da nessuna propensione (e da nessuna avversione), e rilevando infine l'annuncio contenuto nel porsi stesso della domanda: che è teoretica la più strenuamente critica che possa richiedersi o ammettersi.

Nel che culmina la fenomenologia della filosofia: come, del resto, sarà più chiaro dai prossimi capitoli, in cui vedremo la filosofia stessa mettersi all'opera dandosi e assumendo la struttura problematica e, in ciò stesso, teoretica, che è sua.

VII. — Essere e spirito.

1. – Se non ci costringiamo a guardare dentro casa nostra, se lasciamo che il nostro sguardo spazi fuori di casa, il panorama della filosofia contemporanea ci presenta uno spettacolo molto più mosso e vario di quello che si semplifica in una polemica tra quella concezione della filosofia che la intende come studio oggettivo dell'essere, e quell'altra concezione che la intende come studio che lo spirito fa di sè stesso, anzi come la consapevolezza che lo spirito prende di sè stesso nel suo stesso agire.

Questa polemica, che in certi ambienti è addirittura ossessiva e dura per decenni, ventenni e cinquantenni, tenace e immutata, in altri ambienti è giudicata segno di una mentalità particolare, che non offre un interesse attuale, e poco dice anche allo storico.

La concezione della filosofia come studio oggettivo dell'essere è in posizione di difesa: irreducibile, ma difesa. Ma neppure è oggi in posizione di attacco la concezione della filosofia come studio che lo spirito fa di sè stesso. Nell'incontro di indirizzi diversi, che caratterizza la filosofia di questa seconda metà del secolo ventesimo, la « filosofia dello spirito » ap-

pare vecchia anch'essa. E se, specialmente in certi ambienti, la « filosofia dell'essere » ha menato gran vanto d'aver essa logorato, indebolito e, infine, esaurito la « filosofia dello spirito », è vero soltanto che la « filosofia dell'essere » ha resistito, s'è difesa, non ha ceduto nè ha fatto concessioni, e, in questa sua tenace resistenza, è parsa un porto sicuro ad alcune menti; ma chi ha indebolito la « filosofia dello spirito » è stata la sterile violenza di certe sue negazioni, dall'interno, e, dall'esterno, la comparsa di altre possibilità d'intendere e praticare la filosofia in altro modo. Sono state queste nuove possibilità che hanno, nel secondo quarto di questo secolo, attratto molte menti, e spostato l'attenzione del pubblico su altri temi, liberandolo dalla ripetizione, divenuta ossessiva, di certe tesi, tanto più sterili quanto più violente. In realtà, la « filosofia dello spirito » aveva voluto essere una « rivoluzione » e, come tale, aveva menato gran colpi; ma, quando aveva voluto consolidare un nuovo ordine, il suo potere costruttivo s'era rivelato inferiore alla sua furia polemica: e la sua sordità a certi temi, e il tentativo di evitarli o sgombrarli con motti di spirito o con movimenti dialettici più abili che persuasivi, avevano creato un'insoddisfazione, durante la quale, altre voci avevano trovato ascolto. Così la « filosofia dello spirito » entrò sempre più nell'ombra, dove sempre meno persone la andarono a cercare. Che a questa recessione dalla zona illuminata del pubblico interesse, abbia contribuito la « resistenza » irreducibile della « filosofia dell'essere », è innegabile; ma che i nuovi indirizzi filosofici abbiano qualche affinità con la filosofia dell'essere, sarebbe arduo affermare, tranne che sotto alcuni particolari rispetti — per certo ritorno alla intenzionalità da parte dell'analisi fenomenologica e movimenti derivati; per certo realismo dell'empirismo e naturalismo contemporanei, ecc. — che non sono presenti alla generale considerazione, sicchè il vanto che la « filosofia dell'essere » mena, di aver essa esaurito la « filosofia dello spirito », storicamente non si giustifica.

E tuttavia si può cominciare proprio dalla resistenza della « filosofia dell'essere » alla « filosofia dello spirito », ed esaminare anzitutto le ragioni della « filosofia dell'essere », se davvero esse giustifichino l'atteggiamento che i suoi sostenitori hanno assunto, mantenuto, irrigidito, in una intransigenza forse più violenta che illuminata.

I sostenitori della « filosofia dell'essere », dunque, impugnano come soggettivismo ogni « filosofia dello spirito ». E, nella misura in cui una « filosofia dello spirito » assume atteggiamenti « soggettivistici », dentro i quali proponga di rinchiudere circoscrivere mortificare isterilire l'indagine filosofica, ogni polemica antisoggettivistica si giustifica per quel che nega, senza che ciò importi necessariamente una giustificazione delle tesi che sostiene: chè le dimostrazioni negative o per assurdo, rifiutate anche da certi indirizzi matematici, non possono pretendere a nessuna definitività

in filosofia: può essere insostenibile, qual è, il soggettivismo, senza che ciò dimostri vero il modo in cui l'oggettivismo, che gli muove guerra, ha inteso sè stesso e svolto la sua dottrina. E, in generale, le polemiche sono sempre più facili ed efficaci che non le costruzioni: ma son queste, infine, la prova più ardua, e il fondamento serio di quelle.

2. – Si sa che la « filosofia dell'essere » afferma di potere e dover costituire un'ontologia, e poi una teologia, una cosmologia e un'antropologia. Queste tre sono metafisiche speciali; l'ontologia è la metafisica generale. La « filosofia dell'essere », quando difende e sostiene la legittimità e imprescindibilità d'una metafisica, pensa anzitutto all'*ontologia generale*: anzi, polemizza contro chi muova dall'uomo, o anche da Dio, invece che dall'essere in generale.

C'è una formula aristotelica che è diventata il motto della filosofia dell'essere: studiare « l'essere in quanto essere »: cioè nella sua pura generalità. E la « filosofia dell'essere » vuol essere, infatti, aristotelismo puro: c'è anzi una tendenza a risalire dal tomismo — cioè, come dicono, dall'aristotelismo di S. Tommaso — all'aristotelismo di Aristotele, per essere, in metafisica, aristotelici schietti, senza cristianizzazioni, quali le tomistiche, del testo aristotelico.

Ora, se S. Tommaso sia un aristotelico, è domanda, che lo studio di S. Tommaso s'è posto molte volte. Per mio conto, cercai di mostrare, trent'anni fa, che S. Tommaso si serve dei testi aristotelici ai fini di una teologia che è la cristiana. L'alta stima che S. Tommaso faceva della filosofia aristotelica lo indusse a servirsi di essa, ma senza la più lontana ombra d'un proposito di diventare lui stesso un aristotelico. Il maestro di S. Tommaso non era, nè poteva esser altri che il Cristo: di Aristotele potevano essere accettati, non solo i termini, sì anche i concetti, per dire, e anche per pensare filosoficamente, la verità cristiana, ai fini di una utilizzazione di Aristotele (che era, poi, il filosofo « moderno » in quella grande rinascita, mediata dagli arabi, di interesse per Aristotele) in vantaggio della teologia cristiana: il che era l'opposto di una aristotelizzazione del Cristianesimo, o di una professione di aristotelismo in filosofia, mentre si professava il Cristianesimo in religione.

Ma, se il motto che la « filosofia dell'essere » ha tolto ad insegna, « studio dell'essere in quanto essere », è ben aristotelico, come intende codesto « essere » in generale Aristotele?

Conosciamo tutti come si sviluppa la trattazione ontologica nella Metafisica aristotelica. La distinzione delle quattro cause è al principio di essa: causa materiale, causa formale, causa efficiente, causa finale.

E tutto quanto è poi detto su potenza e atto svolge chiarisce e precisa quanto è annunciato fin dal principio con la dottrina delle quattro cause. Per quale « essere » ha senso la distinzione delle quattro cause? C'è il caso che sia un essere particolare e definito quello per cui ha senso distinguere le quattro cause, sicchè si debba cercare, alla dichiarazione che si sta parlando dell'« essere in quanto essere », un altro significato da quello, comunemente attribuitogli, di « ontologia g e n e r a l e »?

3. – Può forse metterci su la buona via un'osservazione molto semplice: che, quando Aristotele giunge alla teologia, a Dio, a cui certo non si può rifiutare aristotelicamente il nome di « essere », non si può nè attribuire la distinzione delle quattro cause, nè riferire, se non *ab extra,* alcuno dei rapporti significati da esse. Chè Dio, anzitutto, non è materia, nè ha materia, nè nel senso volgare in cui s'immagina la materia come un fondo primitivo informe ma reale, nè nel senso aristotelico, in cui è materia l'ἐξ οὗ, da cui un qualsiasi processo di sviluppo muova. Dire, poi, che Dio è pura forma significa dire che non è forma di nessuna materia: sicchè, nella misura in cui « forma » è forma di una « materia », Dio, non avendo « materia », non si può neppure dire « forma ». « Efficiente » non è Dio, nella teologia aristotelica, se non in quanto è amato come fine da quanto a lui tende: chè Dio, per Aristotele, niente muove e niente fa, sicchè non lui è efficiente, anche se altri « si fa » qual è tendendo a lui come a proprio fine. Infine, Dio è fine per altro, ma non ha fini lui stesso, e diventa fine per altri su iniziativa loro, non sua, chè egli non ha iniziative per la stessa ragione per cui non è efficiente. E naturalmente, se nessuna delle quattro cause può esser attribuita a Dio (se non estrinsecamente, e non per sua azione, chè egli non agisce), non ha senso nemmeno, per Dio, la distinzione tra cause, nessuna delle quali lo riguarda intrinsecamente.

Inutile dire che, appena si metta, al posto del Dio aristotelico, il Dio biblico, egli è efficiente con la forma che dà alle cose, col fine che assegna alla loro esistenza, e, servendosi di quel che già ha fatto come materia per quel che vuole ancora fare, dà, appunto, forma a quel che fa, con l'atto stesso col quale assegna loro un fine.

Ma, appena messo, al posto del Dio aristotelico, il Dio biblico, è lui il solo principio ammissibile d'ogni discorso, come è il principio, anzi la volontà intelligente che dà principio a ogni corso d'eventi. Diventa allora problema come Dio, intelligenza infinita e volontà infinita, dia esistenza a finiti: che è il problema della creazione, il quale sorge, s'intende, all'interno d'un pensiero cristiano, ma non ha senso nell'aristotelismo, che parte dall'esperienza della realtà finita e arriva a Dio, lungi dal muovere da Dio per arrivare alle cose: sicchè pensare di poter inserire il concetto di crea-

zione nell'aristotelismo significa non avvertire che, nella creazione, Dio è causa efficiente del mondo, mentre, per Aristotele, Dio muove sì i cieli, ma rimanendo immobile, cioè li muove ὡς ἐρώμενον, come ciò ch'è amato muove ad amore chi l'ama, non perchè attivamente s'adopri ad eccitare il suo amore, ma solo perchè è presente, senza nulla conoscere fuori di sè, chè è sì pensiero, ma soltanto pensiero di pensiero, non pensiero di qualcosa che possa attivamente attirare e far innamorare di sè.

Ora all'interno d'un pensiero cristiano, il principio d'ogni discorso può solo essere la teologia, posta la quale, la successiva trattazione può solo essere una dottrina del creato, uno studio dello stato creaturale per effetto della creazione, e in nessun caso può essere un'ontologia « generale », perchè l'analogia tra creatore e creatura — quell'analogia per la quale l'uno è creatore dell'altra e l'altra è creatura dell'uno — ha il preciso senso di un'irriducibile differenza, chè in nulla potranno mai, il modo d'essere del creatore e il modo d'essere della creatura, accomunarsi in uno studio dell'essere in generale, visto che il modo « generale » di essere delle creature presuppone il modo « peculiare » d'essere del creatore, dal cui atto di creazione, a Lui solo proprio, deriva.

Ma ritorniamo al Dio aristotelico per ribadire che, mentre per il Dio biblico riacquistano senso le quattro cause, per il Dio aristotelico esse non hanno senso, se non estrinseco e da un punto di vista non divino, sicchè la dottrina delle quattro cause, e tutto quanto ne dipende o vi si attiene nella metafisica aristotelica, ha senso solo per il finito, mentre cessa d'aver senso appena Aristotele si leva alla teologia: il che prova che la sua ontologia è un'ontologia generale del finito, d'ogni finito, di qualsiasi specie, grado e livello, ma non è una dottrina di tutto l'essere in quanto essere, chè altrimenti si dovrebbe dire, coi Neoplatonici, che Dio è sopra l'essere, col che, di nuovo, si restringerebbe l'essere al finito, e si chiarirebbe che l'ontologia è, sì, generale, ma come ontologia d'ogni finito, chè di Dio è da fare altro discorso, sia pure in continuità con quello riguardante il finito, ma per chiarire che, mentre ogni finito è atto d'una potenza e potenza d'altri atti, Dio è atto che non attua nessuna potenza presuppostagli, sebbene, con l'essere puro atto, prosegua il movimento ascendente degli atti di potenze, chiudendone la serie e ponendo, alla loro fine ma *oltre* di loro, un atto puro atto, termine della serie perchè ne è il fine.

4. – Che sia così, che cioè l'ontologia generale sia ontologia generale del finito (da cui si sale alla teologia con una netta μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, che ammette, anzi instaura, analogia, ma un'analogia che è capovolgimento, qual è un atto puro rispetto alle attuazioni di potenze), si vede, del resto, chiaramente, se si studia direttamente la dottrina delle quattro cause e quanto le si connette.

C'è ἐξ οὗ solo nel maturare di *un* finito da uno stato iniziale, col quale lo stato terminale che si considera è continuo, ma non coincide.

C'è forma d'una materia quando la materia riceve *una* forma che non è quella che aveva quando il processo della nuova formazione s'è iniziato.

C'è efficienza quando si dà, a una materia, una forma che essa ancora non ha e che essa attende di ricevere dall'atto d'efficacia che gliela dà.

C'è fine quando si opera su qualcosa che non è per sè indirizzata o orientata in un determinato senso, per imprimerle un movimento in quel senso, ond'essa si svolga in quella direzïone, e cammini verso l'attuazione di una forma, che è lo stesso fine ormai attuato.

Tutto ciò ha senso solo nel finito, per il quale vale la categoria di movimento, come dicevano questi antichi greci, o, se vogliamo, di processo, di mutamento, di trasformazione. Un essere che fosse sè stesso *ab aeterno* e *in aeternum*, immutabile, irriformabile da altro, perchè niente c'è di altro al suo livello e a lui rapportabile, non avrebbe « da che » muoversi e « verso che », e non dovrebbe nè potrebbe operare, il suo atto essendo solo il suo stesso esser sè stesso, nè avrebbe fini a cui indirizzare sè o cosa alcuna, data la concezione aristotelica della pura νοήσεως νόησις.

Questa teoria, poi, riguarda *ogni* finito, perchè c'è movimento così degli astri come degli animali, e c'è processo tanto nel crescere d'un corpo organico quanto nell'umano attendere a un lavoro che realizza un'opera. Ora questa teoria generale del finito come movimento o sviluppo è guardata da un particolare punto di vista, dal quale è presa la veduta che si esibisce allo spettatore. Giacchè un efficiente che sia propriamente efficiente perchè reca una materia a una forma, indirizzandovela come a fine, noi l'abbiamo sott'occhio e in piena luce, ed è l'uomo che lavora, l'artigiano che scolpisce o intaglia. Il τεχνίτης è efficiente, nel senso aristotelico, in maniera così emblematica, quale non è nessun altro efficiente: chè si potrà ben dire che, quando *gutta cavat lapidem*, dà alla pietra la forma polita che prima non aveva; ma il « dare », la goccia, una nuova forma alla pietra sembra una metafora di quel *dar* forma al marmo o al bronzo, che nell'artista o artigiano è intenzionale, onde per lui la forma è davvero fine prima d'essere realizzazione, e quando diventa realizzazione, è realizzazione d'una forma perchè realizzazione d'un consapevole intenzionale volontario fine.

Chi non voglia parlar di metafora — quasi che il processo di formazione fosse *proprio* dell'arte umana, e fosse solo un traslato assimilare all'arte umana consapevole quella che perciò vien detta « arte di natura » pur essendo formazione inconsapevole, realizzante fini immanenti inconsaputi — deve tuttavia ammettere che l'efficienza, come tal formazione che sia finalizzazione, ha nell'arte umana una tal pienezza di significato, quale non ha nella natura, che può essere anch'essa concepita come un'arte — nono-

stante l'inconsapevolezza dei fini che in essa si raggiungono con la realizzazione delle forme — solo quando si pensa o si suppone o si miteggia, almeno nelle parole che s'usano, qualcuno che, avendo suoi fini, li immanentizzi alla materia in guisa che da essa si sviluppino nonostante l'inconsapevolezza, recandola a forme che appaiono finalistiche « come se » fossero state intenzionalmente perseguite e lavorate ad arte in ciò che se ne presenta infine improntato. C'è, insomma, un mito come il timaico in questa assimilazione della natura all'arte, per cui si parla di forme verso cui maturano i corpi organici, sviluppandosi in una direzione determinata da un fine immanente qual è appunto la realizzazione di quelle forme.

Il Demiurgo timaico ha il vantaggio di lavorare consapevolmente a dar forme geometriche alla materia, che è il non ancora determinato, il « grande e piccolo ». Invece, nell'estendere ai corpi organici la finalità che solo nell'arte umana è consapevole, cioè nel presentare una teoria in cui finalità consapevole e finalità inconsapevole son livellate nella dottrina della finalità come tratto « generale » dell'essere in genere, il mito timaico è stato incluso nella teoria senza dar rilievo al fatto che sia un mito, anzi con grande sforzo di far apparire « naturale » la generalizzazione per cui il processo finalisticamente diretto dell'arte umana è *supposto* egualmente operante nella natura, senza che si dica in tutte lettere che è supposto.

Ma l'estensione dalla finalità consapevole dell'arte umana alla finalità inconsapevole e immanente del mondo biologico, è un passo che si fa ancora agevolmente. Molto più arduo è attribuire finalità al mondo inorganico, in cui parlare di forme che la materia assuma sa ancor più di metafora.

Quanto al mondo della vita, ivi il movimento non è soltanto qualitativa alterazione o mutamento e trasformazione, perchè è coerenza di sviluppo verso la piena attuazione d'una forma che, potenziale durante lo sviluppo, è in atto solo quando questo tocca l'acme, da cui comincia il processo di decadenza, cioè di nuova inadeguazione della materia alla forma. Ma fuori del mondo della vita e ritornando all'esempio, fatto pocanzi, della forma che la goccia dà alla pietra cadendovi su per anni, qui entra il caso in un senso assai più radicale di quello in cui è pure un caso che il polline d'una pianta sia portato, o non portato, dal vento o da insetti, su un'altra pianta, e il seme cada sul terreno adatto o su la pietraia. Anche questo è ciò che chiamiamo caso; ma caduto che sia il seme sul terreno adatto, se è seme di quercia, ne viene fuori una quercia, e non un abete, mentre dai cataclismi delle ere geologiche antichissime le rocce restarono squadrate nella maniera orrida o bizzarra in cui le vediamo. Dire che i cataclismi furono, non soltanto permessi, ma addirittura voluti da una volontà intelligente, che non solo volle che avvenissero, ma volle che

fossero tali quali furono, al fine di lasciar le rocce squadrate come ora sono, questa è ipotesi ben più ardita che non l'intendere le forme organiche quali fini immanenti « come se » qualcuno avesse voluto che la natura, pur inconsapevolmente, li realizzasse.

Ora Aristotele non ha mai pensato niente di simile a un tal finalismo estrinseco o esterno e ha ammesso la τύχη. Tuttavia il moto dei cieli è pensato in modo che l'ultimo dei cieli sopralunari muova il mondo sublunare, nel quale ha luogo γένεσις e φθορά, che, nell'inorganico, è un « sorgere » e un « distruggersi » di « cose » e d'eventi, ma nel mondo organico, considerato continuo a quello inorganico, è un « nascere » e un « morire » di organismi, i quali rivelano evidente una finalità immanente che, per lo meno, è tutt'uno col maturare, in essi, di forme piene, che attuano la potenza implicita nel loro stesso processo di sviluppo. Ora, quanto è alieno Aristotele dal finalismo esterno spicciolo e volgare, tanto egli è risoluto nel porre continuità tra l'umano e l'organico, tra l'organico e l'inorganico, tra l'inorganico nel mondo sublunare, e i cieli, il cui moto è ordine e dà ordine a tutto quanto ne dipende.

Anzi, la categoria di continuità è in Aristotele un altro aspetto della stessa categoria di sviluppo, chè c'è continuità quale gradualità nello sviluppo di un corpo, come c'è continuità quale gradualità da specie a specie (sicchè il concetto di evoluzione ideale, non temporale nè d'una specie in un'altra, ma da specie a specie, onde sia ben una la natura, è schiettamente aristotelico). Or la continuità tra l'organico e l'inorganico, che nella scala dei gradi di perfezione lo precede, fa che l'atto che le intelligenze celesti fanno di muovere le intelligenze ad esse inferiori, si ripercuote, in ultimo, sul moto impresso al mondo sublunare, dove la γένεσις e la φθορά, che ivi si producono per la prima volta, diventano poi nascita e morte di organismi viventi, e infine formazione d'una mente quale l'umana, atta a lavorar materie in forme da essa stessa concepite e realizzate.

Nè basta. L'intelligenza che muove il primo cielo è mossa direttamente dall'Intelligenza, che la muove non mossa nè moventesi ed è Dio. Così la continuità è ininterrotta perchè Aristotele non dubita di porre continuità tra il « muovere in quanto amato » del motore immobile, e il muovere attivo delle intelligenze motrici dei vari cieli, e tra l'ultima di queste e quell'intelletto agente universale che, comunque debba essere inteso, certamente Aristotele ammette come attivante unico di tutti gli intelletti possibili dei singoli uomini. Se, dunque, c'è una simile catena continua di efficienze moventi, questa è catena di efficienze formanti e finalizzanti, per lo meno nel senso che tutti i movimenti sono attuazioni di possibilità, cioè, nel linguaggio aristotelico, processi di produrre forme, prima non presenti là dove poi son prodotte.

Un osservatore spiccio e brutale esclamerebbe che un universo concepito così ordinato è una gran macchina ideata e montata da un macchinista, nè c'è mai stata una *analogia hominis* più radicale di questa (che è poi — non in questa forma — l'accusa di quanti cercarono di ripristinare, contro l'aristotelismo, un naturalismo di tipo meccanicistico, in vece che di tipo vitalistico, quindi, inevitabilmente, finalistico).

La risposta che c'è *analogia hominis* nel mito timaico, perchè vi si immagina un costruttore consapevole dell'universo (inteso, dunque, come un ordine o una fabbrica o una macchina), ma non c'è *analogia hominis* nell'aristotelismo, perchè le finalità immanenti nello sviluppo dei corpi organici sono francamente dichiarate inconsapevoli, e nel moto dei cieli non c'è altra finalità che il loro stesso ordine, il quale non è istituito da un'intelligenza creante quale è quella biblica, ma è un dato di fatto, nel quale è da includere lo stesso motore immobile, lungi dall'esser questo un'Intelligenza ideatrice di tal ordine e attuatrice volontaria di esso; una tale risposta, dunque, per quanta impressione faccia a prima vista, aggrava di moltissimo l'*analogia hominis*, quando ben si rifletta. Giacchè il Demiurgo timaico, essendo dichiaratamente un mito, è un'*analogia hominis* confessa e, come tale, si dispone accanto a ciò che miteggia, come un aiuto a pensarlo, aiuto da utilizzare per quel tanto che possa servire, senza prenderlo certo alla lettera. Ma quando, confutato il platonico Demiurgo, consapevole ordinatore, si fa dell'ordine dell'universo un fatto, il proibirsi di risalire dal fatto a un suo autore non giova a nulla, perchè un ordine pensato come costitutivo dell'ingranaggio dell'universo nel suo complesso e di ciascun movimento mutamento o sviluppo nella sua particolarità, inutilmente è pensato come naturalmente o automaticamente formantesi, senza iniziativa e opera d'un ordinatore consapevole, perchè, se l'ordine è natura, inevitabilmente la natura è ordine, cioè finalità (immanente) in sè stessa e per sè stessa: che è affermazione molto più radicale che non l'ammissione di un ordinatore che, a una materia per sè informe, abbia dato l'ordine e le forme che abbia saputo e potuto dare.

Questa volta l'universo non è pensato *ad instar* d'una macchina che l'uomo abbia ideata e costruita: è pensato esso stesso come avente, nello stesso fatto di vivere, la sua interna finalità e la forma, regolatrice immanente del suo sviluppo. Insomma, quest'universo che è un ordine, non è *come* una mente: è una razionalità oggettiva esso stesso, come difatti Aristotele pensa essere menti i motori dei vari cieli, una mente universale essere l'attuatrice delle varie possibilità di intelligenza negli uomini, e una mente prima, pur pensante solo sè stessa, esser quella da cui «dipende il cielo e tutta la natura», per l'amore che il cielo e la natura le portano, come al perno, o motore immobile, di quel loro movimento che è ordine.

Questa è ontologia generale? o, essendo una teleologia generale, è, per ciò stesso, una noologia, intesa come generale, sicchè perfino la teologia è pensata con essa continua?

Dall'« essere come essere », alla teleologia, anzi noologia generale, si può dire, a piacere, che la differenza è grande, se si sta al modo volgare d'intendere l'aristotelismo, o anche che non c'è differenza alcuna, perchè, propriamente, Aristotele non ha mai inteso la realtà se non come un ordine, che è quanto dire una gerarchia di menti essa stessa.

5. – Al medesimo risultato si arriva se si prende un'altra via di ricerca.

Aristotele è stato perfino dipinto da Raffaello come colui che addita la via dell'esperienza. Quale esperienza?

Certamente Aristotele reagiva a quel *Noli foras ire* che era già nel richiamo di Platone alla « reminiscenza » puramente interiore, con connessa predicazione di staccarsi dai sensi. Aristotele non diffida dei sensi: l'esperienza sensibile non deve essere nè ripudiata nè messa da parte.

Ma l'esperienza sensibile è forse limitata a ciò che è fisico?

Già, anzitutto, in fatto d'esperienza sensibile, il maggiore interesse di Aristotele è per la vita. E non ci sarebbe molto da obiettare a chi osservasse che, nel fissare la teoria dell'essere in generale, Aristotele ha soprattutto davanti agli occhi il modello degli organismi. Si pensi al concetto aristotelico per cui sostanze prime sono quelle sensibilmente esistenti, mentre son sostanze seconde le specie, i generi, ecc., che pure, com'egli dice, son anteriori « per natura » alle sostanze esperibili. Ora queste sostanze sensibili, autonomamente esistenti e autonomamente pensabili per sè stesse, non sono, anzitutto, gli organismi biologici, dotati di « anima », come dice Aristotele, e di movimento volontario?

S'intende che il concetto può comprendere, oltre agli individui organici, ogni « cosa » esistente; ma chiamar « sostanza », con tutto ciò che il termine importa di autonomia e di autonoma iniziativa, l'inorganico, è, per lo meno, se non vogliamo dire una metafora, un'estensione di significato dall'individuo biologico alla « cosa » esistente, anche se la sua mancanza di limiti intrinsecamente dovutile la porta a essere concepibile per sè soltanto perchè una porzione di realtà inorganica (sempre accrescibile o diminuibile a piacere, senza incontrare resistenze interne) è pensata sul modello di un individuo, i cui limiti, essendogli intrinsecamente dovuti, lo autonomizzano per la stessa via per cui lo circoscrivono.

E quando Aristotele dice che le sostanze prime sono sinoli, la spiegazione che egli dà di questo concetto è che ciascuno di essi è un « tuttinsieme » di materia e forma; ma, se si riflette, questa « unione » di forma a materia, che è introduzione d'una forma in una materia che n'era priva, solo nel caso dell'arte umana e solo nel mondo della vita è concrescenza,

onde si parla di « tuttinsieme » o sinolo. Fuori del mondo organico, la materia assume forme svariate (donde il tormento medievale della questione della pluralità delle forme), per la mancanza di una forma, quale l'anima, che sia unita alla materia in tal modo, che la dissociazione dell'una dall'altra importi la morte del sinolo. Si può dunque pensare che Aristotele abbia pensato la teoria del sinolo — e la metafisica di sostanze prime che sono le realtà sensibili — con l'occhio agli individui biologici, anche se certamente egli intese che il concetto di sinolo valesse anche per l'inorganico, dove molte forme diverse assume la materia in circostanze diverse (Iddio, s'intende, non è *sinolo*, perchè non ha materia).

Ora questa esperienza di biologo, che prevaleva, in Aristotele, sul fisico e su l'astronomo, già dà al suo richiamo all'esperienza un significatò diverso da quel che avrebbe un richiamo all'esperienza che partisse da un fisico. Per un biologo, esperienza è anzitutto esperienza della vita: la quale o è un finalismo vivente, o — tutte le prove sono state fatte in questo campo — è pensabile solo « come se » una finalità raccogliesse le parti in un unico disegno facendone gli organi d'un « corpo » inabitato da un'« anima » che lo vivifica adoperandolo per il fine unitario della vita.

Ma, inoltre, Aristotele è così buon osservatore dei fatti umani che noi diciamo « spirituali », come dei fatti biologici, umani e non umani. E per lui è esperienza l'osservazione dei fatti umani che costituiscono l'umana civiltà, come è esperienza l'osservazione dei fatti biologici (e quella dei fatti meccanici, ecc.). Anzi, quanto più netta è la differenza tra esperienza e scienza, tanto più son da prendere alla lettera le dichiarazioni di Aristotele quando dice che dei fatti etici non c'è scienza, perchè non si può andare oltre il « per lo più ». L'atteggiamento aristotelico di muovere dall'esperienza riguarda i fatti dell'umana civiltà, a dir poco, non meno che i fatti biologici, fisici, ecc.

Ora è certo che Aristotele, quando passava, dall'osservazione dei fatti dell'umana civiltà, a quella dei fatti biologici umani e non umani, non provava lo *shock* che provava il Platone del *Fedone*, persuasore del distacco dai sensi e del morire al corpo — e ciò lo fa apparire naturalista anche quando parla dei fatti della civiltà umana, e « scienziato », sociologo, ecc. — ma è altrettanto certo che il suo pari interesse per l'umana civiltà e per la natura non può significare che egli le livelli (e dovrebbe livellarle per pensare come natura fisiologica anche la natura psichica, mentale e morale dell'uomo), perchè Aristotele è il più alieno dei filosofi da ogni riduttivismo. Il teorico dello sviluppo ha la più acuta sensibilità per gli incrementi qualitativi, quindi per i gradi di perfezione, e per quante sfumature di maggiore elevazione ogni svolgimento comporti.

Non c'è — questo sì — in Aristotele un concetto intimistico di spirito o di anima nel senso del pitagorico ospite che del corpo sia temporaneo

prigioniero; ma il νοῦς contemplante è distinto, non meno che da Platone, dalla διάνοια ragionante, e questa dalla immaginazione, e questa dalla sensazione, e questa dalle funzioni biologiche, e queste dai moti fisici, ecc.: sicchè, se non c'è in lui un concetto intimistico dello « spirito », c'è un concetto dell'intelligenza e della volontà in quel che hanno di peculiare, cioè di più perfetto, e noi diremmo di più progredito, di più evoluto, rispetto al semplice sentire e appetire, che abbiamo in comune coi bruti. Or il teorico della realtà come sviluppo da perfezione a perfezione maggiore, l'analista attentissimo di tutti i gradi di perfezione nel loro valore proprio e caratteristico, come non promuove (per usare il nostro linguaggio) a « spirito » la natura, così non riduce l'intelligenza e la volontà a natura. Ben egli rileva che c'è pure una « natura » dell'intelligenza e della volontà; ma sa benissimo che, sul fondamento di questa sua natura, noi diremmo, spirituale, l'uomo sviluppa le arti, con le quali fonda la civiltà, che ha base « naturale », ma è prodotto del lavoro e dell'invenzione dell'uomo, πρᾶξις e ποίησις tutte sue, pur sul « fondamento che natura pone ».

Di tutto ciò — fatti della civiltà umana, e valori da essa emersi e acquisiti all'uman genere; fatti della vita biologica; movimenti e forze della meccanica, ecc. — è esperto Aristotele, nè li confonde o li livella, quando parla di esperienze e addita agli uomini l'esperienza perchè comincino di là.

Allora il richiamo aristotelico all'esperienza suona, sì, contrario a un intimismo « spiritualistico » che voglia indurre l'« anima » a staccarsi dal mondo, chiudersi in sè stessa, cercare e frugare solo in sè, rinnegando la vita o prescindendone; ma non importa nessuna riduzione a natura fisiologica, o, peggio, fisica, della natura psichica e dianoetica e noetica ed etica dell'uomo, e delle arti che egli svolge su la base di tale natura. Quindi ciò a cui Aristotele ha l'occhio quando allinea la sua teoria della realtà in generale, è una vastissima, ricchissima e distinta fin nelle sfumature, esperienza integrale, dove nè l'uomo è ridotto a natura, nè la natura è antropomorfizzata o trascurata: un'esperienza dove certamente campeggiano, amiche e continue tra loro, l'osservazione dei fatti della natura e arte umana, e quella dei fatti della vita, sicchè tutto questo contenuto è presente, non solo nelle opere singole da Aristotele dedicate a tali oggetti nella loro particolarità, ma anche, *in pectore*, nella teoria generale della realtà che, quando parla di sostanze prime, certamente ha l'occhio soprattutto alle individualità organiche, nella loro vita psichica (e noetica ed etica, quando l'hanno) non meno che fisiologica; quando parla di sinoli, certamente ha l'occhio soprattutto a quel tipo d'unione di forma e materia, per cui la disunione d'anima e corpo importa morte dell'organismo; e quando parla di scala o catena di perfezioni, o di movimento da perfezione (che fa da materia) a perfezione (che è la formazione in nuova forma, di

quella « materia »), ha l'occhio non meno all'educarsi dell'uomo a virtù e a carattere, che non all'evolversi degli organismi verso una piena attuazione della forma in essi immanente come fine da realizzare.

L'ontologia generale aristotelica, dunque, è, sì, generale, ma perchè il finalismo, ivi presente nella più ricca e partecipata esperienza, vi è generalizzato ed esteso a ogni realtà finita: chè la teologia continua sì, senza intervallo, il mondo finito, ma perchè la perfezione di Dio dà termine alle perfezioni in progresso e sviluppo, la forma pura ivi chiude la serie delle formazioni di preesistenti materie, l'atto puro pone fine alle progredienti attuazioni di potenze, e, in una parola, come quiete, dà termine ai movimenti, e cioè è l'esito dell'ontologia, che, come tale, si chiarisce un'ontologia del finito, con sbocco in una teologia, che la continua sì, ma risolvendola e terminando il mondo con Dio.

6. – Quando parlavamo della filosofia come un'attenzione al produrre umano che, restando vicinissima, con un presente interesse, a tal produrre, si domandi poi che cosa importi e significhi che l'uomo possa lavorare e inventare le opere della sua civiltà, dicevamo cosa contraria a un'ontologia generale che insista su la generalità dei suoi concetti, intesi come genericamente validi per *ogni* realtà; ma non contraria a una filosofia che porti l'esperienza degli sviluppi e delle progredienti perfezioni, nei concetti che pur dà come « generali ». Se la « realtà », nel suo generale concetto, è efficacia di attuare, in quel che già c'è, forme, che guidino e orientino, siano esse consapevoli o immanenti, lo stesso processo che mena alla loro attuazione, questa è tal umanizzazione di *tutta* la realtà, quale non è compiuta dalle « filosofie dello spirito », che provano non piccolo imbarazzo quando debbono parlare della realtà non spirituale, della natura, della materia, ecc. In una « filosofia dell'essere » quale l'aristotelica, l'essere stesso è tutto inteso come il salire di tutto da materia a forma, da fatto a finalità.

Si può, allora, proseguire la « filosofia dell'essere », perchè le istanze della « filosofia dello spirito » vi sono già accolte e soddisfatte? È impossibile una risposta semplice a una domanda così complessa.

Anzitutto, se la nostra indagine di quel che è presente, come esperienza viva, nell'ontologia aristotelica, le ha tolto la rigidità di un concetto « generico », in cui tutti gli esseri si parifichino, l'accentuazione di questo contenuto d'esperienza specialmente biologica e umana non è fatta nè da tutti nè dai più.

In realtà, l'aver noi insistito nell'additare, nella veste di ontologia generale, un'analisi del formare umano e naturale, ha mirato direttamente a toglier di mezzo un'ontologia generale, a cui seguano ontologie speciali, quali un'analisi del mondo della civiltà umana, un'analisi della vita, un'analisi del meccanismo, ecc. Rovesciata la prospettiva, son queste

analisi che son passate in testa, e l'ontologia generale è diventata l'applicazione delle categorie del produrre umano e del formare biologico, pur al mondo dei movimenti e delle forze (noi diremmo, alla meccanica terrestre e meccanica celeste). Chi, invece, insistesse nel premettere il generale al particolare, ci costringerebbe a schierarci contro, perchè il generale, se fosse tale davvero, sarebbe, secondo la concezione comune delle scuole, più povero delle concrezioni sue più alte: e ciò produrrebbe l'inconveniente che, chi lo premettesse al particolare, avendo l'aria di voler spiegare questo con quello, sembrerebbe pretendere di voler cavare il più dal meno, la perfezione più alta da un principio rudimentale.

Ora non si può pretendere di cavare, nemmeno in una presentazione retrospettiva, dal meno perfetto il più perfetto: il quale può sì svolgersi da quello, ma quando un atto operi, intervenendo, quello svolgimento. In questo, Aristotele è maestro ineguagliabile: mentre un'interpretazione volgare del suo pensiero è sempre disposta a cominciare dalla potenza per giungere all'atto, egli mostra che solo un atto può recare ad atto una potenza, e che si deve quindi sempre cominciare dall'atto e mai dalla potenza, perchè ci vuole l'atto per attuare la potenza, mentre la potenza, per sè considerata, può solo rivelare d'esser atto d'un'anteriore potenza. Questo è concetto così giusto e così forte che, alla sua scuola, non si può cominciare da un principio generico, quasi si potesse da esso passare — sia pure solo nell'ordine mentale — a qualcosa di più perfetto. Se, per Aristotele, l'ordine mentale non può differire dall'ordine reale, il dover metafisicamente assumere un nuovo atto perchè una anteriore potenza sia recata ad atto di maggior perfezione, importa, anche nell'ordine mentale, che non si può, da un concetto più povero, tentar di salire — montando su quali spalle? — a un concetto più ricco. Ci vuole l'intervento di nuove categorie: tanto poco un'ontologia generale che fosse generica — quale non è la aristotelica, se è, come c'è parso, la trascrizione, di fatto, di un'esperienza umana e biologica — potrebbe esser *premessa* allo studio delle perfezioni concrete nel loro differenziato valore.

7. – Nè basta. L'atteggiamento aristotelico da «scienziato» che osserva, fa che egli sembri rilevare le opere umane, senza proporsi di anzitutto indagare l'atto del loro produrre. Questa è più apparenza che realtà. Aristotele è di quei filosofi che, quasi per un ritegno, preferiscono studiare il fatto anzichè il fare che produce quei fatti: ma non perciò prescinde da quel fare: anzi il filosofo dell'atto, non parla, in un certo senso, che del fare, e dei «fatti» solo nella genesi loro dal fare. Tuttavia una teoria del fare non si trova tal quale, dispiegata e insistita, in lui. Egli svolge un'analisi del volere, un'analisi del pensare, un'analisi del poetare, un'analisi dell'agire etico e politico, quale non a caso è rimasta il modello a cui la filosofia s'è

riferita per così lunga tratta di secoli e si riferisce tuttora. Ma, giusto, è analisi: preziosissima, ma analisi, quindi spiegazione, dispiegamento del « come »: il « perchè » non lo affronta, e ha l'aria di pensare, o sempre o spesso, che non sia compito della « scienza » affrontarlo, ed egli fa scienza. Così in lui c'è, dei fatti, descrizione; del fare, analisi; dell'atto, affermazione, non fondazione critica.

Ma è il « perchè » che noi siamo spinti a domandare, quanto più l'analisi del « come » è vasta, esatta e profonda. E non si tratta — badiamo — di *trovare* questo « perchè », e mettercelo davanti e, di nuovo, analizzarlo, come se fosse un altro « come », magari di livello più profondo, ma dello stesso ordine. Si tratta di *cercarlo*: perchè, che l'uomo lavori e inventi le arti del suo lavoro, questo importa un modo d'essere dell'uomo, diverso dal modo d'essere di chi semplicemente « vive », come gli animali. E che cosa importi e significhi tale mutamento di modo d'essere, non possiamo non domandarci.

Questa pensosità non troviamo in una filosofia che concepisce sè stessa o è concepita come studio obiettivo dell'essere, della realtà, quale che sia, e sia anche l'umana, sicchè il modo di studiarla sia pur sempre l'analizzarla, e non il *problematizzarla*.

8. – La problematizzazione, però, non possiamo prenderla nemmeno dalle « filosofie dello spirito »: sia che esse presentino il concetto dello spirito di nuovo come oggetto da analizzare (con, in peggio, la tendenza a tenerlo disgiunto dalla vita e, per il suo tramite, dall'universo); sia che presentino lo spirito nel suo salire o circolare da forma a forma, senza mettere in problema che cosa importi e significhi questo suo potere e dover circolare dall'una all'altra di forme da esso stesso inventate e « tentate » con sua responsabilità, e di propria, pur problematica, autorità; sia che studino lo spirito come una vivente dialettica, senza tuttavia porre in problema che cosa importi e significhi il sorgere d'un essere che non rientra dentro una dialettica cosmica senza instaurare e mettere in moto esso stesso una sua propria dialettica, della quale tuttavia è da domandare se resti signore o invece vittima, o comunque se sia guidato o spinto da essa, anzichè guidarla e spingerla egli stesso. Tutti questi problemi della filosofia dello spirito nelle varie sue forme, sono validi; ma nella problematicità ulteriore del loro significato.

Resta che non si può separare lo spirito dalla vita e, per suo tramite, dall'universo; e che, quindi, il domandare filosofico, se pur sia atto tipicamente umano, non può riguardare l'uomo senza riguardare congiuntamente, connessamente, l'intera realtà, solidale con lo spirito perchè addirittura presente in lui come vita da lui stesso compendiata in sè nell'atto che ne è, da una parte, appresa, dall'altra, usata e diretta.

Ma questo domandare il significato del farsi l'uomo — non « lo spirito », ma l'uomo in concreto — inventore, su sua responsabilità, di direzioni diverse della sua ricerca e del suo lavoro, è argomento che merita approfondimento particolare. Come si distinguono le sue attività? Le distingue egli stesso? Come e perchè le distingue, ad attuazione della sua unità spirituale? Che unità è dunque lo spirito se, per attuarsi, inventa *tante* attività, e le raccoglie sì, ma inventando ancora altre maniere, per raccoglierle? Cos'è questo scorrere nelle finità, quella peculiare infinità che è l'infinità dello spirito? Di ciò, nel capitolo prossimo.

VIII. — I distinti.

1. – Che le attività umane siano molte, si vede a occhio: e ciascuno di noi ne esercita parecchie, di vario genere.

Il meglio sarebbe impegnarsi, a volta a volta, in quella che si esercita, così a fondo, da vivere in essa e di essa, senza distrarsi a paragonarla con altre. Eppure il paragone viene spontaneo, non soltanto quando si osservano, come in uno spettacolo, le molte attività che gli uomini svolgono intorno a noi, ma soprattutto quando noi stessi, dovendo attendere a un lavoro che non è il nostro solito, avvertiamo di dover far ricorso ad altre qualità da quelle che utilizziamo nel nostro lavoro consueto, oppure cerchiamo di portare le nostre abitudini mentali, e le abilità da noi in esso raggiunte, anche nel nuovo lavoro a cui ci tocca attendere, adattandole, s'intende, alla nuova bisogna, sì da trarne il massimo utile col minimo imbarazzo. Il paragone diventa allora, oltre che inevitabile, anche funzionale, perchè, se non ci rendiamo conto con sufficiente prontezza della diversità del nuovo lavoro, se indugiamo a credere di potervi attendere senza rinnovare il nostro atteggiamento, questa pigrizia ci costa l'inettitudine di non saperci piegare al nuovo lavoro, restar inferiori al còmpito di esercitarlo, subire le conseguenze di questa inettitudine manifesta che ci menoma e ci pone alla mercè di chi, invece, sappia fare il lavoro richiesto e vi si affermi, sopra di noi e, ben presto, a nostre spese.

Or il paragone tra varie attività può menare a un approfondimento di ciascuna — e nascono allora quelle riflessioni e osservazioni dei musicisti su la musica, dei pittori su la pittura, dei politici su la politica, che sono, a volte, tra le cose più sapide, acute e profonde, che su tali attività sia dato leggere — e può suggerire un tentativo, spinto più o meno innanzi, di distinguere le varie attività disponendole e collocandole in un ordine che le mostri collegate tra loro pur nell'autonomia di ciascuna di esse, mettendo in luce non meno le loro attinenze che le loro differenze.

Talora questo ordinamento delle varie attività in un quadro complessivo non ha pretese che superino quelle di una prospettazione « empirica »,

come si dice — le attività ci sono, non è possibile non distinguerle, è conveniente, e utile per la chiarezza della nostra mente, passarle in rassegna a una a una, con qualche ordine, ma non rigido — talaltra, invece, l'ordinamento aspira a porre le attività in un ordine non estrinseco, che stabilisca quali di esse siano superiori ad altre e perchè, in una graduazione del loro valore che equivalga, o metta capo, a un loro svolgimento (e qualche volta, deduzione) delle une dalle altre, o assuma di ricostruire la genesi, storica o ideale, dei gradi superiori dagli inferiori.

In questi casi l'ordinamento delle attività prende l'andamento di una dialettica della distinzione, che si presenta come una dialettica della filosofia che distingue, solo perchè assume che la filosofia interpreti e teorizzi la dialettica immanente allo spirito stesso quando esso medesimo svolge da talune attività altre attività, costituendo esso stesso i vari gradini del suo sviluppo interiore.

Noi abbiamo davanti agli occhi, nella filosofia crociana, una tale dialettica del *distinguere* che la filosofia fa delle varie attività, intesa e presentata come interpretazione fedele della dialettica del *distinguersi* delle stesse attività: le attività stesse si distinguono l'una dall'altra, sorgendo l'una su l'altra, quando lo spirito le svolge in ordine distinguendole esso medesimo nell'atto di svolgerle le une dalle altre. Nonostante le tante accuse di soggettivismo, e i tanti atteggiamenti soggettivistici realmente assunti, c'è un oggettivismo radicale in questo far la filosofia interprete fedele del viaggio che lo spirito stesso compie da attività ad attività da lui stesso create: viaggio che è, sì, la « destinazione » dello spirito, ma destinazione puramente immanente; ed è, anche, la « natura » dello spirito, ma « natura » che s'esplica nella storia stessa, pur ideale, dello spirito: sicchè teleologismo e naturalismo sono entrambi trasfigurati in una dottrina dello sviluppo dialettico proprio dello stesso spirito, interpretato dalla filosofia che, da una parte, vi partecipa, dall'altra, lo descrive.

2. – Questa presentazione di stile classico fu turbata dall'osservazione, molto piana, che l'attività pratica, da un lato, certamente presuppone il pensiero, alla cui guida si affida, dall'altro stimola il pensiero stesso, con le esperienze pratiche che gli offre, a meglio considerare la posizione da assumere.

Da ciò la necessità di ammettere, per lo meno, che lo spirito circola, sì, dal pensiero all'azione, ma per ricircolare in senso opposto, dall'azione al pensiero. Quando il Croce stesso propose la formula della circolarità dello spirito, la dialettica dei distinti si presentò ripensata a nuovo. La nuova immagine — circolo, non scala — importava che lo spirito, quando svolgeva un'attività dall'altra, distinguesse l'una dall'altra, non « superandola », ma continuandola nell'atto d'inventare una nuova forma, « distinta » dalla prima senza esserle superiore. Questo « distinguersi » senza

« superare » era un concetto nuovo; la dialettica, invece che ascendente, diventava, appunto, circolare. Un'azione pratica, che moveva dal pensiero ma insieme lo stimolava, se ne « distingueva » in tutt'altro senso da quello in cui si distingueva dal pensiero un'azione pratica intesa solo come suo sviluppo e superamento.

Non solo; ma, appena la dialettica circolare cercò d'impigrirsi pensando che un'azione pratica *a* movesse da un pensiero *A* e stimolasse poi un altro pensiero *B* — il che, in verità, non era più circolarità, ma alternanza —, intervenne una nuova osservazione a sconvolgere il tentativo di ricomporre in linee classiche la descrizione della dialettica della distinzione. Se un'azione pratica *segue* l'orientamento, più o meno chiaro, che le dà il pensiero, c'è un interesse pratico, attinente alla vita, già nel riflettere dell'uomo su quel che meglio gli conviene fare: e questo atto di riflessione dirige l'azione pratica *mentre* essa si conforma e si svolge, conservandole l'orientamento del consaputo intento a cui mira. Questo ci costringe a riconoscere il pensiero operante *nella* azione, perchè questa possa essere azione umana, e non furia elementare da belva o da forza di natura; e a riconoscere la vita, coi suoi interessi pratici, operante *nel* pensiero, perchè sia davvero atto d'orientamento, riflessione, formulazione di un pensiero determinato.

Se un distinto è presente nell'altro, anzi, se un distinto riesce a esser sè stesso solo se l'altro opera in lui a rendergli possibile di essere e di distinguersi; se, in termini molto semplici, l'uomo può agire solo se pensa a quel che fa mentre lo fa, e se l'uomo pensa fruttuosamente e concludentemente solo se premuto da una situazione che nel condizionarlo lo stimola a orientarsi nel senso giusto: l'atto di distinguersi è da ciascuna attività compiuto in servigio e in vantaggio di ciò da cui si distingue, non solo in vantaggio proprio: il che dà all'*autonomia* del distinguersi un significato opposto a un'indipendenza da ciò da cui si distingue.

Ogni stile classico nella descrizione di una dialettica dei distinti dilegua. Qui l'uomo distingue una sua attività in vantaggio delle altre attività da cui la distingue, e di sè, come uomo che, nell'integralità del suo vivere, distingue attività determinate da altre attività determinate parimenti sue, solo per realizzare, in questo distinguerle l'una dall'altra e raccoglierle tra loro e a sè, la sua stessa umanità, che pone le molte sue attività per alimentarne la propria unità, distinguentesi da esse nell'atto di distinguere ciascuna di esse da ciascun'altra di esse.

3 - Tentai, anni addietro, di presentar la vita dello spirito — che è una vita diversa da quella biologica, e tuttavia è una « vita », — come ritmo di iniziativa e consapevolezza.

Avvertivo allora, e mi preme ribadire oggi, che è un particolare « ritmo », perchè, anzitutto, io prendo consapevolezza dell'iniziativa che promuovo,

nell'atto stesso di promuoverla e per poterla dirigere senza sbandamenti al risultato a cui miro; e, reciprocamente, l'iniziativa che prendo, non solo mi mena a una nuova e più chiara consapevolezza, ma si sviluppa essa stessa come un processo di chiarimento dei fini a cui tendo, dei mezzi coi quali vi tendo, e dei risultati che via via ottengo, oltrechè del cumularsi, anzi integrarsi, di tali risultati nel compimento, sia pur relativo, dell'opera di cui ho preso l'iniziativa: il qual compimento dell'opera equivale al formarsi in me della nuova esperienza o, come io dico, espertezza, che è la consapevolezza vissuta alla quale giungo in virtù dell'iniziativa presa. Quando traggo, da un'iniziativa presa e dai risultati a cui m'ha condotto, l'insegnamento d'una nuova consapevolezza, questa si « distingue » dall'esperienza fatta e mi fa accorto di come debbo migliorare o modificare il mio agire futuro, solo per l'iniziativa che prendo di « distinguerla » dalle mire e convinzioni passate, e, reciprocamente, quando una mia nuova iniziativa trova l'energia di « distinguersi » dalle mie consapevolezze consolidate per osare un tentativo nuovo o una nuova avventura, può staccarsi dalle consapevolezze a cui volge le spalle, solo se io maturo in me, anche se temerariamente, una nuova consapevolezza, imparata a mie spese.

È, dunque, uno strano ritmo quello di iniziativa e consapevolezza: da una parte, esso è davvero un ritmo, perchè realmente da un'iniziativa presa io traggo la nuova consapevolezza che mi formo, e da questa nuova consapevolezza io son orientato a prendere una nuova iniziativa; dall'altra parte, ogni iniziativa che prendo è il chiarirsi di una consapevolezza, prima suo intimo orientamento, poi suo risultato; e ogni consapevolezza che maturo in me, si alimenta di iniziative, minime e d'insieme, con le quali non rimango dove sono, ma vado oltre, aprendo a me stesso un orizzonte nuovo.

Ciò importa l'impossibilità di schierarci davanti le attività — sia allo stesso livello tra loro, sia su gradini via via ascendenti — in un quadro che le rappresenti in un movimento dialettico rilevabile e descrivibile. Non è possibile pensare a una dialettica oggettiva di distinti, descritta da una filosofia che li distingua nel concetto come essi stessi si distinguono nel movimento della loro storia ideale. La cosa è ben altrimenti complessa.

4. Oltre trent'anni fa avevo cercato di presentare la vita dello spirito in termini di giudizio e azione. La formula poteva essere verbalmente diversa, ma il contenuto era identico a quello significato più tardi in termini di consapevolezza (giudizio) e iniziativa (azione): giacchè anche allora mi battevo per sottolineare che l'azione è essa stessa giudizio; e tentavo di presentare l'atto spirituale come un giudicare quel che s'è fatto o s'è visto fare (cioè l'« azione » passata), che insieme è un giudicare quel che si deve fare, e un giudicare di farlo.

Ciò stringeva in un solo nesso la retrospezione verso il già fatto, per approvarlo o riprovarlo; la proposta deontologica di quel che si ritiene di dover fare; e la prospezione verso ciò che conviene fare per attuare l'indicazione deontologica nell'azione che si decide di compiere.

Su la proposta deontologica, come movente della decisione dell'azione, dovremo ritornare. Ma se, ora, tentiamo di stringere tra loro la retrospezione verso il passato (« azione » già fatta, « iniziativa » già sviluppata) e la prospezione verso il futuro (« azione » da compiere, « iniziativa » da prendere), la prospezione impara dalla retrospezione solo in virtù della proposta deontologica, la quale è tipica ragion pratica: ragione (chè, se « consapevolezza » non è « giudizio », non è nemmeno consapevolezza), in un uso pratico, anche se la prospezione sia verso la via da prendere nella soluzione d'un problema teorico perchè anche ciò implica la s c e l t a di una via, momento tipicamente pratico.

Anche per questa via, scompaginata ogni possibilità di proiezione di momenti su uno schermo su cui sia dato « distinguerli », decisione e giudizio appaiono già l'uno all'altra inerenti, prima che il giudizio apra la via a una nuova decisione e la decisione renda possibile un nuovo giudizio.

5 – Avvertiti, dalle osservazioni che precedono, della necessità di porre in altro modo la questione, moviamo dalla « distinzione » — che anch'essa è tale — che l'uomo fa della sua vita spirituale dalla vita animale che pur continua a vivere, senza confonderla con la spirituale.

Vita animale — fisiologica e psichica — è un lasciarci vivere dalla vita, avvertendola (« sentendola »), ma d'un avvertimento che è « nostro » senza staccarsi nè staccarci dalla vita totale, con la quale, invece, esso è la nostra maniera di comunicare e restar uniti. L'animale non dice « io », cioè non si contrappone alla vita totale di cui è un'istituzione. Dire « io » (e, in generale, « parlare ») è distinguersi e mettersi di fronte a tutto, compreso il proprio corpo.

« Distinguermi » però non è separarmi: nè dalla mia vita fisiologica, nè, molto meno, dalla mia vita psichica. Ma, pur non separandomi, anzi, comunicando con la mia vita psichica, e, attraverso questa, con la mia vita fisiologica e, attraverso questa, con la vita fisica dell'universo, io mi « distinguo » da tutto ciò che « obicio », cioè presento a me stesso con l'atto stesso che ne faccio l'« oggetto » del mio pensiero.

Distinguermi, e persistere a distinguere sempre lo stesso me, da tutto ciò che penso, significa inaugurare un'altra vita, che non è quella di ciò che penso, ma è la vita di me che penso. Questa vita di pensiero, distinta dalla vita psichica e, *a fortiori,* dalla vita fisiologica e fisica, io la vivo, per così dire, all'ottava sopra rispetto alla vita psichica.

Or che cosa importa che « io » avvii, da me stesso, questa vita di pensiero, con la quale mi distinguo da tutto quanto penso?

Importa, anzitutto, che « io » non posso aderire a quanto penso fondendomi con esso e facendo uno con esso: posso aderirgli solo attraverso il giudizio che ne faccio e nella maniera e misura in cui giudico di aderirgli. Il giudizio mio è l'indispensabile mediazione tra me e quanto penso. Non posso pensare ricevendo, accogliendo: posso pensare solo giudicando. Perciò pensiero umano è giudizio, e vita di pensiero — vita dell'io che pensa — è vita di giudizio.

Or giudizio — già osservavamo richiamando *Giudizio e azione* — è pensare checchessia progettando che cosa pensarne, cioè come giudicarlo. Nè ciò importa disinteresse, o poco seria considerazione di ciò che m'accingo a giudicare; al contrario, ho urgente bisogno che il mio giudizio sia giusto, chè di un giudizio meno giusto o, peggio, errato, pagherei io le conseguenze: donde il mio bisogno di capire a fondo ciò che giudico, prendendo estremamente sul serio quanto esso mi presenta di pericoli o minacce o di eventuali utilità. Ma quel che mi urge, debbo levarmi a giudicarlo: se lo subissi, se gli cedessi, se me gli arrendessi, non lo capirei, e me lo troverei tutto addosso a schiacciarmi. Non posso capirlo se non giudicandolo giustamente.

Ciò toglie ogni arbitrio al giudicare, mentre gli lascia, anzi gli conferisce, una responsabilità, a cui non può nemmeno tentare di sottrarsi, chè, a ogni viltà in questo senso, gli si aggrava addosso il peso di ciò che non ha avuto il coraggio di giudicare con severa giustizia.

6. – Centrata nella responsabilità l'iniziativa che debbo prendere di progettare che cosa pensare di ciò che mi sta davanti per poterlo giudicare, questo progetto di giudizio, e il giudizio ond'io lo faccio seguire, l'atteggiamento che io assumo in conseguenza, e l'azione che quindi io faccio, costituiscono un ordine tanto più nettamente distinto dall'*ordo rerum* che io affronto col pensiero, quanto meno può separarsi da esso senza cadere, esso medesimo, nell'arbitrario o nel vuoto. Ordine distinto vuol dire ordine che si sviluppa per sè, su un altro piano: su questo piano si sviluppa l'umanità dell'uomo come mondo umano, come civiltà.

La quale, poichè affronta con suoi progetti le occorrenze, oppone suoi disegni di interpretazione e di trattamento a ciò che le si offre: e la sproporzione fra tali disegni e ciò che con essi essa affronta è costitutiva dell'autonomia che l'io costituisce a sè stesso nell'atto di distinguersi.

Sproporzione: cioè universalità da parte dell'uomo, singolarità da parte delle situazioni che l'uomo affronta con progetti di interpretazione e di trattamento universali. L'animale mangia quello che trova: l'uomo coltiva i campi per aver da mangiare tutti i giorni, nell'ora in cui avrà

fame. Il prevedere umano è accompagnato da un provvedere, in antìcipo e in generale, alle previste e calcolate necessità. L'ordine delle provvidenze si costituisce a parte dalle occorrenze a cui sono destinate a far fronte, quando si presentino.

Ciò ha l'immediata conseguenza, che queste provvidenze son concepite come l'universale modo di affrontare un certo genere di occorrenze, per quanto varie esse possano presentarsi nei particolari; e che esse provvidenze sono pensate, meditate, rifinite, sicchè riescano il più perfetto dispositivo di cui siano capaci gli uomini che le predispongono.

Il rifinire e perfezionare è un delineare sempre più precisamente ciò che si prepara; e il precisare è un distinguere, con arte sempre più esperta e sicura, quel che si prepara per uno scopo, da quello che si preparò per altri scopi, magari affini, ma non identici.

Da ciò la necessità che, appena muti lo scopo, si modifichino le provvidenze in maniera la più possibile adeguata al mutamento; ma che, quando lo scopo resti eguale, le provvidenze ad esso indirizzate siano continuate senza mutamenti che le variino sostanzialmente. Donde, da una parte, un'infinita plasticità delle provvidenze, sempre pronte a mutare, in vista di fini che mutino; dall'altra parte, un'infinita ripetibilità di provvidenze immutate in vista di fini che non mutino.

Codeste provvidenze istituiscono tecniche, metodi per raggiungere lo scopo a cui mirano: e le tecniche proliferano come proliferano i fini che gli uomini si prefiggono; al tempo stesso, ciascuna è seguita (anche se via via è migliorata) in quella essenzialità operativa, che non si può alterare se lo scopo deve essere conseguito.

Le tecniche sono spinte a perfezionarsi, in direzioni determinate, dallo scopo che aspirano a raggiungere il meglio possibile. La spinta a perfezionarsi le fa apparire in perpetuo progresso e miglioramento: ma il loro migliorare è un commisurarsi sempre più pieno al fine. Quando lo scopo cambia, allora non è un miglioramento che s'introduce, ma una nuova tecnica è inventata ad attuazione di un nuovo fine; e quando più scopi si combinino, una tecnica composita (e, come composita, nuova) è elaborata, per il raggiungimento di quella combinazione di scopi: tutto, via via, « distinto » secondo che è indirizzato.

7. – Chi distingue è l'uomo: distingue i lavori che fa, nella misura e maniera in cui distingue i fini che si propone. Ma non distingue per separare, bensì per raccogliere, riunire, coordinare, comporre l'umana vita, tanto più una, quanto più distinti i lavori e le attività di cui si vale e si integra.

Non si semina per seminare, ma per raccogliere, e si raccoglie per riporre, e si ripone per consumare, e si consuma per vivere, e si vive per

fini a cui si dedica la propria vita. Anche questo è un ciclo; ma, a differenza dalla «circolarità dello spirito», dove si pretendeva di stabilire il numero e il preciso ordine delle «forme», qui i lavori son quanti l'uomo ne inventa per soddisfare, con provvidenze universali, i suoi bisogni, sommariamente previsti; e le attività sono il naturale insistere in taluni lavori, che non si possono smettere, perchè gli scopi a cui sono indirizzati sono di quelli a cui non si può rinunziare, nè si possono mutare nell'essenziale, chè resterebbero parimenti frustrati i loro scopi ineludibili.

Pretendere di catalogare i lavori dell'uomo o è un ridurli a un piccolo numero di lavori considerati indispensabili secondo l'interpretazione che si dà alla vita dell'uomo e alla sua destinazione: e questo è un comodo che ognuno può aver motivo di procurarsi, o è un voler forzare entro uno schema preconcetto, e arbitrariamente ristretto, l'inventività umana, che dalla stessa mutevolezza (e, almeno apparente, contingenza) delle situazioni, quindi delle necessità e dei bisogni, è stimolata a escogitar nuovi lavori, dar vita a nuove attività, crear nuove tecniche, o, se la parola non ci spaventa, nuove arti. Queste non possono essere di numero finito, o prevedibile, che è lo stesso. Come l'esercito deve creare sempre nuove specialità, così la civiltà umana, in genere, deve perpetuamente eccitare il suo genio inventivo per far fronte a situazioni sempre nuove: e quando si osservi che la condizione umana è, invece, sempre la stessa, proprio questo suo esser sempre la stessa la offre alla penetrazione e all'approfondimento sempre più fine di chi ha da viverla: la quale analisi, sempre rinnovata, facendo scoprire sempre nuovi aspetti, che c'erano ma non erano visti, quindi non erano fronteggiati, stimola proprio quella perennemente rinnovata invenzione di nuovi modi d'affrontarli che sono i nuovi lavori, le nuove attività, le nuove tecniche.

Nè le arti liberali si eccettuano da questo destino, per cui anche il loro numero e il loro ordine deve restare indefinito. Si pensi alla lunga lotta sostenuta dalla filosofia per contenere dentro di sè tutto il sapere e dargli norma, e poi, contro la filosofia, dalle scienze, per affermare il proprio diritto di uscire dalla filosofia e sottrarsi al suo controllo. Si pensi ancora al nascere, dentro le scienze già affermate, di nuove scienze con metodi, indirizzi, intenti e, infine, oggetti diversi. E se, tra le arti liberali, pensiamo alle arti belle, sorgono in esse specialità che importano non solo una tecnica nuova, ma un'espressività nuova: il bassorilievo è ben altra cosa dalla statua, il quadro è ben altra cosa dall'affresco.

Nè la «distinzione» si può arrestare, perchè l'uomo, quanto meglio lavora, tanto più precisamente determina e perfeziona il suo lavoro, differenziandolo da altri adatti in altre occasioni ad altri fini. Ma, più l'uomo distingue, differenzia, perfeziona, caratterizza i lavori che fa, meglio li raccoglie e li coordina tra loro e con quell'unità viva che è il suo stesso

vivere, a cagione e in grazia del quale la molteplicità dei lavori è fatta con tecniche sempre più differenziate e perfezionate.

Rimproverare all'uomo di disperdersi in invenzioni troppo sottili, tecniche troppo complesse, specialismi troppo virtuosistici, è atteggiamento che si comprende, per il timore di vedere l'uomo snervarsi in così raffinate sottigliezze. Ma il limite non può essere imposto dall'esterno: deve essere trovato dall'interno, e di lì — ben lo sapevano i Greci — tanto è « limite » quanto è « perfezione ». Nè peraltro si giustifica il rimprovero, a certe civiltà ancora giovani, di non avere ancora svolto certe pregnanze primitive nelle più analitiche specialità che civiltà più mature hanno svolto da esse. Ma di ciò abbiamo parlato a lungo in fondo al primo volume di « *Sic vos non vobis* » oltre vent'anni fa, e poi nella trattazione « Forze, forme e attività dello spirito » che comparve tra le « Discussioni e giustificazioni » in fondo al libro *La moralità*: non giova ripeterci, se non per rilevare che, se il limite è posto dall'interno, ed è la forma stessa che l'uomo dà a un suo lavoro quando lo « distingue » da altri suoi, il suo lavoro ha, in quella stessa forma perfezione e limite che riesce a realizzare, il suo valore. Il quale non è di quei valori che il filosofo dei valori ha segnato nella sua « tavola », o ha incluso nella scala di valori o forme spirituali, che ha costruita: è il valore di *quel* lavoro, è la positività raggiunta dall'uomo in *quella* forma. E se un osservatore imparziale può iscrivere tale valore concretamente realizzato, *tra* altri valori, può farlo perchè quel valore, quella forma definita, distinta dall'interno, diventa parte d'un più grande tutto, la civiltà umana, colloquio di voci dal timbro diverso, incontro di autonomi valori, realizzati con concreto lavoro nella loro definitezza e incontenibile varietà.

Ma anche questo è stato detto nelle precedenti opere, e dovrà essere ripreso e riapprofondito nel prossimo capitolo.

8. – Una sola osservazione ci tocca aggiungere, per chiudere questa presentazione dell'attivo « distinguere » che l'uomo fa dei lavori e delle attività che egli stesso specifica, differenziandoli nell'atto stesso di inventarli per fini che, ancora, egli distingue impegnandosi a perseguirli nella loro peculiarità. E l'osservazione è che, mentre distingue e rifinisce i suoi lavori e le sue attività, l'uomo, loro autore, se ne distingue. Ciò va contro il concetto che l'uomo lavori sè stesso nel lavorare le sue opere, formi sè stesso nel dar forma a ciò che fa. Questo è esatto per un verso, inesatto per un altro.

Come negare che l'uomo esce dalle opere che compie, più esperto e temprato di quando vi si accinge? Anche il caso opposto mena alla stessa conclusione: quando, cioè, un uomo esce sconfitto dalle opere che gli falliscono, e ne resta menomato, avvilito, turbato nella capacità di ritentare la prova con una serenità che gli consenta miglior risultato; o quando, dal-

l'incerto e confuso successo di alcune opere, l'uomo esce torbido, sicchè non riesce a concepir nulla di limpido, di delineato sicuramente, e le nuove opere che tenta son confuse quanto egli stesso è torbido.

Ma queste ovvie osservazioni non bastano a togliere verità e importanza all'altra considerazione, che l'uomo, per quanto esca, da ciascuna sua opera, segnato del segno lasciato in lui dalla tensione di compierla, è reso, proprio da quella esperienza fatta, alla sua libertà di tentar di meglio, o di tentar altro: migliorare quel che ha fatto, o fare il contrario, per sazietà o per desiderio d'avventura; o scegliere la dolce pigrizia di riposare su gli allori, e attenersi prudentemente a un contegno tanto più riservato ora, quanto più l'opera precedente inopinatamente gli riuscì.

La libertà dell'uomo rispetto alle opere da lui stesso compiute è innegabile quanto la maturazione in lui operatasi nel compier quelle opere. Ma questa libertà rispetto alle opere compiute ci induce a porci la domanda: se l'uomo abbia, e in che senso, una sua libertà perfino nei riguardi delle opere che compie, mentre le compie; e se abbia libertà, e in che senso, prima di decidere le opere da compiere e nell'atto di decidere di compierle.

Mentre compie un'opera in cui s'è impegnato, l'uomo, non solo la sorveglia, ma la regola; e se questo regolarla e sorvegliarla è un regolare e sorvegliare sè stesso nell'atto e attività di fare l'opera, egli si regola e si sorveglia per regolare e sorvegliare quell'opera, si vigila per seguire il formarsi di quell'opera sotto il tocco delle sue mani, eppur autonomamente, secondo proprie esigenze e proprio ritmo. Riescono le opere che pervengono ad acquistare una loro autonoma ragion d'essere, una loro autonoma legge di proprio svolgimento. Allora l'uomo *assiste* al loro formarsi, nell'atto stesso di sorvegliare la loro formazione. Egli è a l t r o da quell'opera che si vien formando: perciò può preservarla, stimolarla, porla in condizione d'essere, con sempre miglior sicurezza, sè stessa. Così accade che, finita quell'opera, l'uomo ne è libero perchè l'ha vigilata, legato eppure staccato, già mentre la faceva.

E se, prima di decidere di farla, la sua « libertà » era incertezza, nel decidere di farla la sua libertà è tentativo. Chi tenta, impegna sè stesso solo in parte nel tentativo; poichè sa che è tale, ne è fuori per quel tanto che, appunto, dirige il suo tentativo, mettendolo alla prova e verificando quanto riesce e se riesce.

Or questa libertà, che a volte è incertezza, a volte tentativo, a volte impegno, a volte verifica, e sempre è giudizio su l'azione prima durante e dopo aver agito, è una singolare infinità, rispetto ai lavori che distingue rifinendoli.

Di fronte al concetto di un infinito attuale, che possegga sè stesso nella sua infinità, sicchè il suo possesso di sè stesso sia il suo stesso essere, quella dell'uomo è un'infinità di tutt'altro tipo, giacchè non solo non si

possiede, ma non ha altro modo di durare che quello di promuovere essa medesima il suo essere con sue escogitazioni, progetti e lavori, in cui mette a continua prova le sue energie, come mette a continuo cimento e rischio il suo durare.

Eppure, vincolato a questo dover promuovere il proprio essere inventando mille maniere per durar a essere, l'uomo non coincide con nessuna di queste maniere — e, *a fortiori*, con nessuna delle opere che tenta e, più o meno perfettamente, compie — e già il suo scontento, la sua insoddisfazione, il continuo desiderio di far meglio o di far altro, o di farlo altrimenti, mostra il suo perenne cader fuori di quel che ha fatto, e anche di quel che sta facendo. Il che è provato anche nel caso opposto, quando una sua opera lo soddisfa davvero, sì da riempirlo di compiacimento e indurlo a posare a lungo nell'ammirazione di quel che ha fatto: l'esito di quest'ammirazione è che, proprio per la soddisfazione provata, ora vuole far altro.

Questa è psicologia facile; ma è ardua assiologia osservare che, nell'agire, l'uomo ha bensì presente, più o meno chiaramente, quello che *vuol* fare, ma è anche interiormente diretto da una coscienza — che non è nè può diventar conoscenza — di come *deve* fare ciò che vuol fare. Di questo « dover fare », l'uomo non può aver conoscenza: conoscerà sempre quel che ha fatto, quel che sta facendo, quello che vuol fare; ma quel che deve fare, può solo sentirlo, avvertirlo, seguirlo interiormente, mentre segue esteriormente ciò che riesce a fare.

Or è questo « dover fare », più o meno chiaramente sentito, che mi rende impossibile conoscere se non valutando: posso e debbo valutare, per il criterio interiore per quanto oscuro, a cui commisuro quel che faccio o vedo fare da altri. La presenza, o piuttosto l'efficacia, di questo magistero interiore del « dover fare » rispetto al fare, è la vera ragione del mio non coincidere mai con quel che faccio, nemmeno quando ne traggo motivo di soddisfazione e di limitato, circoscritto, e perciò pieno, ma finito contento. Oltre ogni fatto, anche da me approvato, non solo sporge quell'infinità che fu detta mala infinità ed è indefinità di volere che vuol sempre altro oltre quel che ha voluto; ma sovrasta, non solo al fatto, sì anche al fare in atto, la coscienza giudice, che orienta lo stesso fare, regolandolo nel suo svolgimento e tenendolo, con continua sorveglianza, nella via giudicata giusta. Questa è buona, non mala infinità, e bonifica anche l'infinità detta mala, perchè l'insoddisfazione, il perenne desiderio di far meglio o di far altro non appare più come semplice inquietudine, instabilità nervosa e, in definitiva, debolezza d'un essere che non sa possedersi, dominarsi, calmarsi, quetare in qualcosa di alimentato potentemente: chè perfino questo isterismo riceve una, se non giustificazione, scusante, da quella presenza di un dovere non conoscibile, che ci spinge a far altro, se non siamo tanto forti da far meglio senza trascorrere a far altro.

Or un'infinità come l'umana che non può non tentare infinite vie finite in obbedienza, se non a soddisfazione, del proprio impulso infinito, non disperde i tentativi, che pur spinge in direzioni, già perchè finite, varie. Mentre li avvia, già li conta non per perduti, ma per acquisiti, sicchè pensa di raccoglierli già mentre sembra spargerli e disperderli. Ma son poi salienti i momenti in cui lavora espressamente e visibilmente a raccoglierli. C'è, s'intende, chi, in mezzo alle tante varietà di opere e di possibilità offertegli, si perde, oppresso dalla loro ricchezza più che altri dalla povertà; ma c'è chi sa coordinarle in opere d'insieme a cui la complessità conferisce vigore, più che non tolga freschezza e snellezza. Oltre a questo, ci sono le invenzioni di nuove semplicità, in luogo delle complessità precedenti. In ogni caso, c'è il valersi di tutte le opere, possibilità e attività, per migliorare e per riaffermarsi: onde refluisce all'unità, confluendovi, tutto quanto ne defluì. E sempre si tratta di opere che, quanto più son definite, tanto più son ripetibili: onde il formarsi di maniere d'agire, le quali debbono essere di numero infinito, se no l'inventività umana resta diminuita a un semplice tirar nuove copie da stampi trovati naturalmente, non inventati dall'uomo stesso: il che, a sua volta, limita la responsabilità dell'uomo, se gli stampi gli son dati dalla sua stessa natura: e se si limita la sua responsabilità, rimane alterata la sua figura di essere che al « dover fare » deve trovare lui stesso le maniere di soddisfare, restando responsabile del loro trovamento, non meno che del modo di seguirle e applicarle.

Tra le maniere d'operare, dunque, siamo soliti a distinguerne alcune che ci appaiono fondamentali: attività teoretiche e attività pratiche, attività dell'immaginare e attività del ragionare, attività di procurare il proprio utile e attività di fare il bene universale. Ma di questo inquadramento — di cui abbiamo citato la sistemazione più nota, e anche più comoda — è stata troppe volte fatta la critica, perchè si debba ripeterla. Agire, si è già osservato, è pensare a quel che si fa, mentre lo si fa. Pensare è decidere di muovere il proprio pensiero in una direzione anzichè in un'altra. Anche l'immaginare ha una sua logica, altrimenti dall'arbitrario sconfina nell'inconcludente e nell'assurdo. E il ragionare ha continuo bisogno d'immaginar ipotesi, per dedurne le conseguenze, e così orientarsi su quel che convenga pensare su un argomento. Implicandosi a vicenda, son così poco forme « distinte » l'una dall'altra, che ciascuna di esse vive dell'altra. Invece è l'uomo che « distingue » il suo far arte dal suo far filosofia per il suo concentrarsi, una volta, nella coerenza fantastica, un'altra volta nella concatenazione logica, verifica formale d'una verità sostanziale. È l'uomo stesso che si dedica a opere di bene « distinguendole » dall'amministrazione del proprio patrimonio, così come l'atto del donare è *altro* atto dal comprare e vendere. La distinzione è fatta dall'uomo che opera, col determinare l'opera a cui si dedica, senza staccarla da ciò da cui la distingue, bensì

assegnandole un intento, che vuole sia autonomo, pur senza distacco. Sicchè il problema dei distinti, come problema del distinguere che fa l'uomo i suoi lavori, è problema della integrale inventività, per cui l'uomo dev'essere responsabile, non solo degli atti singoli, ma anche delle attività che egli esercita con quegli atti, e, insomma, tutto il suo agire deve essere opera sua, come forma oltre che come contenuto, in modo che al suo vivere, che non è opera sua, egli *risponda* col suo agire, che è opera sua.

La dialettica della distinzione, dunque, non è dialettica che i distinti sviluppino tra loro, in una immutabile « natura » dello spirito, ma è la dialettica che l'uomo stesso instaura tra sè e le opere che egli stesso inventa, infinite come sono infiniti i compiti che si propone, e infinite le occorrenze che fronteggia, proponendosi quei compiti e inventando, in risposta ad esse, le sue maniere d'agire.

IX. — Gli opposti.

1. – Il carceriere ha proprio allora tolto le catene a Socrate; e lui — racconta Platone nel *Fedone* — « si mise a sedere sul letto, e tratta a sè la gamba, la grattò un po' con la mano; e grattando, così disse: che strana cosa è questa che gli uomini chiamano piacere, e come di sua natura si comporta meravigliosamente verso quello che pare il contrario suo, il dolore! giacchè nell'uomo egli non vuole stare insieme con lui; ma se qualcuno, cercando uno dei due, lo piglia, è quasi necessitato a pigliare anche l'altro: sicchè, a vedere, sono due con un capo solo. Credo che se ci avesse pensato Esopo, ne avrebbe fatto una favola: cioè, che volendo rabbonire Dio questi due che si fanno guerra, poichè non poteva, legò insieme i loro capi; e per dove uno va, vien dopo anche l'altro. È il caso mio; io avevo dolore qui alla gamba, per la catena; ecco, io ci sento ora piacere ».

Ma la favola esopica del cap. III è appena l'esordio, in principio del *Fedone*, di una teoria critica dei contrari che occupa, si può dire, l'intero dialogo. Prima si propone (nel cap. XVI) che ogni cosa *si generi* dalla sua contraria: dalla vita la morte, dalla morte la vita (per stabilire la trasmigrazione, cioè la rinascita delle anime in altri corpi, quindi la sopravvivenza delle anime a *ciascun* corpo che abbiano abitato per qualche tempo). Poi si precisa (nel cap. LI) che un uomo passa dalla vita alla morte, ma non la vita diviene morte, bensì, quando sopravviene la morte, la vita dilegua: e sempre un contrario fugge, quando gli si accosti il suo contrario (cap. L). Che è poi, di nuovo, il contenuto della favola: « dove uno va, vien dopo anche l'altro »: ma senza stare insieme con lui, bensì, quando sopravviene l'altro, dilegua l'uno.

Questo non « generarsi » un contrario dall'altro in un divenire naturalistico; questo levarsi e balzare del contrario, a scacciare il suo contrario,

questo è eraclitismo schietto: che — visto sotto questa luce — non è un naturalismo, anzi è una *Weltanschauung* dialettica che, applicata alla «natura», vede anch'essa balzare da contrario a contrario, esclusa la mediazione d'un variare graduale e insensibile che da un contrario conduca all'altro, trattenendoli entrambi agli estremi del processo. Ciò vale, del resto, altrettanto per la vita mentale. Cap. LIII: «non solo il contrario non riceve il contrario, ma anche ogni idea la quale, dovunque vada, meni seco un'altra idea, non riceve mai il contrario di questa sua compagna». Che è, di nuovo, il levarsi di un contrario di contro al suo contrario; e il repugnare ad esso, mettendolo in fuga.

Questa necessità del sorgere del contrario — tanto poco naturalistica che, invece, sopprime i passaggi, le gradualità, il divenire, la continuità, e impone alla natura, come alla mente umana, la tensione di un universale balzare da contrario a contrario — è l'eraclitismo che Hegel si vantava di aver riportato nella sua filosofia, la quale solo da un'interpretazione a orecchio può esser intesa come una teoria dello sviluppo continuo, senza strappi violenti.

Ben parlava Eraclito anche dell'armonia, sorgente dalla tensione: nè ciò aveva nulla di conciliatorio o di accomodante. Neppure hanno significato conciliatorio le sintesi che, in Hegel, succedono al pugnare e repugnare delle tesi e delle antitesi: sicchè non solo il dialettismo hegeliano non è la dottrina di uno sviluppo che porti gradualmente la realtà dai primordi ai fastigi, ma, al contrario, è una *Weltanschauung* che vede, a ogni contrario, levarsi di contro il suo contrario, e, alla lotta tra loro, seguire una forma che ne mantiene l'opposizione, facendo, di questa stessa opposizione presa tutta insieme, una posizione di contro a cui se ne leva un'altra contraria, e così via. Ciò movimenta lo «sviluppo», lanciandolo nelle più rudi antitesi e contrapposizioni.

Tuttavia fu tipico di Hegel voler inserire le più crude antitesi della coscienza umana dentro uno sviluppo che le conti come suoi momenti. Le antitesi più laceranti della coscienza umana— quella per cui talora la volontà pecca volendo peccare, vivendo a fondo con cupa voluttà il suo peccato, che perderebbe per lei attrattiva se fosse sentito altrimenti che come peccato che si *vuol* fare; e la contraria, per cui l'accorgersi d'aver peccato, il pentimento, il rimorso, la condanna e il dolore del peccato, vogliono rompere con lui, e far vita nuova, invertendo la direzione dell'operare — sono da Hegel distribuite nello sviluppo, sicchè il male diventa un momento dello sviluppo, e il bene un altro momento dello sviluppo medesimo, e il rapporto diventa quello del levarsi di una nuova forma o grado dell'esperienza spirituale sopra all'altra forma o grado, superato.

Ciò ha conseguenze gravi, perchè le antitesi escono raccontate, il che impedisce di viverle come attuali. Anzi, per robusto che sia in Hegel

il senso delle antitesi (che è, anzi, addirittura la sua ossessione, e il movente dinamico del suo filosofare), l'indignazione morale contro il male rischia d'apparire « retorica », visto che il bene si leva da sè, per una necessità della coscienza, di contro al male, così come il male stesso si leva da sè, per una pari necessità della coscienza, di contro a precetti giuridici « obiettivi », che non possono non suscitare ribellione.

Una visione della vita come dialettica di opposti è stata la parola anche dell'idealismo italiano: il quale ha seguìto Hegel nel non mettersi nelle antitesi a viverle nella loro tensione, ma raccontarle, sia nel momento della pugna dialettica (come diceva Gioberti), sia nel momento, che sembra seguirla come una necessità costitutiva della stessa realtà come tale, della sintesi.

Or è accaduto che proprio chi rimise in circolazione in Italia il dialettismo di tipo hegeliano, Benedetto Croce, per un verso, seguì Hegel nel distendere le tesi avverse, e soprattutto l'utile e il bene, in momenti o gradi succedentisi di un medesimo sviluppo « naturalmente » ascensionale; per l'altro, rimproverò a Hegel di aver fuso dialettica degli opposti e dialettica dei distinti, avendo egli inteso come opposti le forme distinguibili dell'attività dello spirito.

Perciò il Croce svolse la dialettica dei distinti come dottrina dei gradi dello spirito e poi della circolarità di essi; mentre trattò la dialettica degli opposti come dottrina del rapporto, o tensione, di bene contro male, vero contro falso, bello contro brutto, ecc. Salutare scissione delle due dialettiche: chè altrimenti si perde il senso dell'antitesi di bene e male, di vero e falso, ecc., e, perduto o compromesso tal senso, tutta la vita dello spirito è impossibilitata d'aver valore, chè i suoi valori sono vittorie sui disvalori, trionfi del bene sul male, del vero sul falso ecc. Senonchè, dopo la salutare scissione, Croce sembrò ricadere a concepire gli opposti come distinti quando ritenne inevitabile il male, inevitabile il falso, inevitabile il brutto, anzi tali che senza di essi i loro contrari siano impensabili e impossibili.

Il concetto che non sia pensabile bene senza male, vero senza falso, bello senza brutto, è stato così a lungo ripetuto nella prima metà di questo secolo, che, in molti ambienti, è diventato un luogo comune, strettamente obbligatorio; nè, in altri ambienti, si è saputo opporre a tale concetto una critica che sia valsa a mostrarne la improponibilità. È sembrata una necessità, e ha provocato fatalistica rassegnazione, non solo la presenza del male, del falso, del brutto, nel mondo — presenza che, non dimentichiamolo, la religione ritiene dovuta a un fatto, il peccato, che non solo sarebbe potuto, ma sarebbe *dovuto* non accadere — ma anche l'ufficio del falso e del male, senza di cui non avrebbero su che trionfare, nè sorgerebbero, il vero e il bene. S'intende poi che un bene condizionato dal male non può vedere nel male se non un'antitesi necessaria, di cui non si può pensare che non sarebbe dovuto esistere: e allora, se *doveva* esistere perchè il bene

si rendesse possibile, esso è un male-bene, non uno schietto male. Il che svigorisce il male, allo stesso tempo che inquina il bene.

Nè basta. Poichè un male, necessario perchè ci sia bene, e un bene, condizionato dal male, si compongono in un'unica vicenda, e come tale è interpretata l'umana storia, nella storia medesima nè il male è condannato come schietto male, nè il bene è apprezzato per bene sincero. Mescolandovisi bene e male, tutto vi diventa equivoco, come nella malfamata dottrina della ragione di stato, dove nefandi delitti non sono prontamente esecrati perchè delitti, ma prima valutati positivamente per gli effetti benefici che resero possibili.

La storiografia restò profondamente turbata dalla dottrina della inscindibilità dialettica di bene e male, perchè, nell'atto stesso che si ribadì non esserci storia senza giudizio, e non esserci giudizio se non di valore, si fu resi incapaci del giudizio morale, che pure si voleva dare, dalla dottrina della necessità del male per il sorgere del bene: nè riscuotersi fu possibile se non con una protesta appassionata dell'animo, la quale, però, avrebbe imposto un radicale mutamento della dottrina, e invece la dottrina rimase immutata, ripetuta dopo quella protesta come prima, da chi salvò sè, ma non il suo pensiero in quella protesta; la protesta medesima, nobilissima, fu privata della possibilità d'avere vigorosi effetti proprio per la coesistenza con quella dottrina, tuttora mantenuta, della necessità del male per il bene: posta la qual dottrina, la lotta che si conduceva contro il male era indebolita dalla dichiarazione, da cui era accompagnata, della necessità di quel male, contro cui si combatteva. Come la storiografia rimase profondamente turbata dalla dottrina dell'inscindibilità dialettica di male e bene, così il sincero sforzo di operare nella storia viva per il bene contro il male rimase un conato, per quanto nobile e appassionato, per la sterilità che colpiva quello sforzo per effetto della convinzione, che l'accompagnava, che fosse storicamente spiegato, e dialetticamente necessario, quel male contro cui si combatteva. Al di fuori della cerchia degli intellettuali — che poterono non essere arrestati dalla contraddizione tra l'ammettere teoricamente necessario il male e combatterlo praticamente, perchè avvezzi, appunto, a ritenere la contraddizione non un vizio, bensì la condizione dialettica inevitabile d'ogni pensare ed agire —, la gente semplice, quando dovette decidere, o fu *contro* quel male teoricamente non meno che praticamente; o lo ritenne necessario, storicamente giustificato e dialetticamente costitutivo di nuova auspicata storia, e non lo giudicò male, anzi pensò e sentenziò non esserci altro bene, ed essere un ipocrito bene quello che altri pretendeva contrapporgli mentre pur lo dichiarava necessario. Donde la rovina pratica, prima, e la caduta teorica, sempre più chiara, di quel tipo di dialettica, pervenuto all'assurdo di combattere praticamente ciò che proclamava dialetticamente necessario.

Son queste le rovine tra le quali tocca a noi aprirci — se ne siamo capaci — il cammino. La πρώταρχος ἄτη fu l'intendere gli opposti come distinti, nell'atto stesso che pur si dichiarava di volere non più confondere le due dialettiche: cioè il distendere gli opposti in « pugna dialettica » tra di loro — bene e male, vero e falso — in momenti distinti, sì da farne gradi di sviluppo tra loro distinguibili come l'uno presupponente l'altro, quindi successivo all'altro idealmente e, almeno in schema, anche storicamente. La marcia, il procedimento è ora da riprendere là dove si sviò, cioè là dove la rovente guerra del male contro il bene, e quella, appassionata, del bene per uccidere, cancellare, annientare il male fin nel ricordo, rendendolo *infectum*, anzi facendolo rinascere purificato, si snervarono, alterarono e corruppero in un rapporto per cui il male fu dichiarato necessario al bene, e questo fu pensato non solo come esposto a diventar esso stesso male in un nuovo procedimento, ma addirittura destinato a diventare inevitabilmente ciò che dovrà essere *superato* da un nuovo bene più alto, e quindi, in tal rapporto, a diventare il male del nuovo bene.

Quanto questo dialettismo falsato abbia alimentato lo stanco e infetto storicismo relativistico e scetticheggiante che ha tabefatto le midolle e fiaccato la fibra mentale e morale del nostro tempo, non c'è bisogno di rilevare. La malattia è talmente grave, che, da una parte, è superfluo diagnosticarla, dall'altra, è andata troppo innanzi per accettar medicina e tentar di guarire. Poichè a noi non è dato far altro, facciamo quello che possiamo: riprendiamo il discorso al punto dove si sviò, e ricominciamo l'analisi della ribellione del male contro il bene, e, poi, del rifiuto che il bene fa del male, non per restargli congiunto, ma per ucciderlo e nascere a nuova vita.

2. – Nell'analisi della ribellione della volontà contro il bene, non dobbiamo farci distrarre da due osservazioni, giuste ma laterali: una, che si può far male senza volerlo; l'altra, che è difficile vedere più in là del proprio tempo, e si può, insieme col proprio tempo e con la civiltà a cui si appartiene, non vedere il male dove altre civiltà e altre epoche sanno scorgerlo e fuggirlo o almeno evitarlo. La seconda osservazione confluisce poi, com'è evidente, nella prima. E a questa è da rispondere solo che è vero che si erra e si pecca, a volte, senza saperlo (donde l'orrore di Edipo per la propria colpa, pure del tutto involontaria), ma non è il peccatore involontario colui che chiamiamo propriamente un malvagio: ed è sofisma occupare, con un'osservazione esatta ma particolare, il campo che deve essere lasciato sgombro per il fatto saliente e centrale: la malvagità volontaria, la ribellione assaporata e goduta come tale fino in fondo, coltivata come cattiveria, perchè dia frutti di memorabile, cospicua, famosa malvagità.

Ed è, di nuovo, pretto sofisma ricavare, dall'osservazione giusta, che nessuno può volere il proprio male (cioè il proprio danno), la conclusione che, dunque, ognuno opera sempre il proprio bene (cioè il proprio vantaggio), quando lavora contro qualcosa che altri definisce « bene » in buona o in mala fede, ma che è « male » per il danno che reca, e per l'ipocrisia che accredita in luogo della schietta sincerità. Ma, in primo luogo, da secoli abbiamo imparato a distinguere il danno dal torto e il vantaggio dal bene morale, sicchè, chi non può volere il proprio danno, può volere il proprio vantaggio sacrificando ad esso gli altri e ogni principio di equità; e, in secondo luogo, non sempre la violenza contro l'ordine esistente, giudicato buono dai più, mira a instaurare un ordine nuovo, poggiante su un altro concetto di bene e accreditante un'altra etica. Ci sono ribellioni che non mirano a instaurare un nuovo ordine: ribellioni per la ribellione. E si dica, quanto si vuole, che son rare, e che, nella fenomenologia del male, sono l'eccezione. Sarà vero, statisticamente; ma è vero altrettanto che il male che è malvagità è voluto come male, per malvagità.

S. Agostino, che cercò a lungo il modo di caricare il male su le spalle di un principio del male che lo faccia commettere all'uomo senza che questi lo scelga volontariamente, fece poi l'esame tipico della malvagità volontaria nell'analisi, celebre ma scambiata per secondaria e marginale, del furto commesso senza desiderio della cosa rubata, che viene quindi abbandonata: dal quale furto per il furto egli passò al peccato per il peccato, onde arrossiva di arrossire, e voleva non arrossire, peccare senza arrossire, dimostrando a sè e a tutti di avere l'animo di peccare senza tremare.

Noi oggi siamo in mezzo a casi di perversioni gustate e cercate perchè perversioni. Scantoniamo dicendole malattie. È esatto: la malvagità per la malvagità è il gran cader malato dell'animo umano. Ora nella malattia — lo sappiamo — son le funzioni di organi singoli che s'esaltano contro l'equilibrio generale della vita. Così nella malvagità volontaria non solo doti intellettuali come la sagacia, la prontezza d'intuizione e la giustezza di ragionamento, ma perfino doti morali come l'equanimità verso i soci, e finanche la pietà verso i miseri che siano fuori del gioco, si esaltano e si tendono nella lotta contro il « bene » da combattere.

Anche qui, al solito, s'insinua un nuovo sofisma. Nella logica del brigante, poichè l'incolumità delle vite è assicurata dal rigore di una legge che egli ritiene menzognera, egli distrugge l'incolumità delle vite, e le vite stesse, per annientare, almeno nel proprio raggio d'azione, l'impero di quella legge. Sofisma smaccato, anche se nasce in una testa di brigante, invece che in una testa di filosofo: giacchè gli uomini che rappresentano o difendono quella legge possono essere ipocriti, senza che la legge sia una menzogna; e quando fosse menzogna la legge stessa, se organizzata in maniera da proteggere solo i privilegiati sacrificando i diseredati, nep-

pure la falsità della legge autorizzerebbe a uccidere vite d'uomini, nè se siano in buona fede, come spesso sono, nè se siano in mala fede, nel qual caso è da diroccare l'ordine mentito nel quale essi sono privilegiati, ma non sono da uccidere gli uomini, nemmeno se esponenti di quell'ordine mentito.

Ma non lasciamoci trascinare, dall'inseguire i sofismi altrui, in discussioni marginali, che ci distraggono dal caso, raro quanto si voglia, della malvagità per la malvagità, della ribellione voluta come ribellione, contro un bene, beffeggiato e calpestato, per il gusto di beffeggiarlo e calpestarlo, o, più semplicemente, di beffeggiare e calpestare, non importa che cosa. Questa è la malvagità allo stato puro: voluta come e perchè tale, senza scopi alieni. La religione chiama Satana questo intelligentissimo e dotatissimo ribelle, malvagio tipico. Al quale s'avvicinano gli uomini nella misura in cui peccano, non per qualche allettamento che un po' li scusi, ma solo per la «diabolica» gioia di peccare.

Contro una tale malvagità voluta perchè tale, si leva, nel ravvedimento, l'orrore di sè stessi, l'«odio» per i propri peccati e per sè peccatori; e quel desiderio e bisogno cocente di rinascere mondi e puri, morto l'uomo vecchio, consustanziato col suo peccato.

Si potrà dire che questo pentimento cocente, questa aspirazione a rinascere a vita tutta nuova, è qualcosa di raro nella fenomenologia della vita morale. Raro, certo, quanto è rara la malvagità per la malvagità. Ma l'antitesi netta è qui. Fuori di questi casi tipici s'intende che a un male mezzo male risponde un bene mezzo bene; ma da una parte, per quel tanto che l'uno è male, anche se mezzo male, e l'altro è bene, anche se mezzo bene, l'antitesi si rende pur visibile, per quanto debolmente visibile; dall'altra parte, nè la malvagità come volontà di male insatanita, nè il desiderio di purificazione come volontà di santificazione, si possono espellere dalla fenomenologia morale, solo perchè ne rappresentano gli estremi, fra cui tramezzano i casi di più fiacco male e di più debole e incerto bene.

Ora è l'orrore di me peccatore, è lo slancio di voler rinascere uomo nuovo, e volgere tutte al bene le doti che così virtuosisticamente ho dianzi utilizzate al male, l'antitesi schietta che dalle Scritture, Antico e Nuovo Testamento, attraverso Paolo, attraverso Agostino, attraverso l'esperienza religiosa dell'agone morale dell'uomo, ha scosso il nostro tempo dalle pagine di Kierkegaard, nel cui nome si è rifatta, della ribellione del male al bene e dell'odio del bene per il male, una dialettica morale di contrapposizione netta, non distendibile in momenti distinguibili d'un unico sviluppo.

Molti sono stati richiamati da Kierkegaard su la via dell'antitesi morale schietta, fuori della via della torbida inscindibilità di bene e male, necessari l'uno all'altro. Ora il campo è libero per lo studio di una volontà di bene, non inquinata dalla ammissione di un male necessario: questo studio va qui affrontato, sia pure con grande rapidità.

3. – Quando dico « operare concreto di una volontà di bene », non perciò affermo che sempre una volontà di bene sia pura volontà di puro bene. Tutte le attenuazioni, gli indebolimenti, e anche le incertezze, gli impigrimenti, gli inaridimenti, le indecisioni, gli scetticismi pratici, sono da tenere ben presenti in un'analisi morale: sì da non ipotizzare sempre una volontà pura di puro bene, che è condizione piuttosto di santità che di umanità. Ma la santità desiderata con semplice e schietto cuore può essere la condizione più serenamente e limpidamente umana che ci sia. In ogni caso, in uno studio come l'attuale, che non può riprodurre le movenze d'un'analisi morale già tentata in altri scritti, deve esserci concesso di lavorare sul caso tipico di questa volontà di bene sincera, nè importa se sia tenace e perseverante quanto dovrebbe essere per dare un'attuazione alla desiderata santità.

Ora una volontà di bene ha tutta la fecondità e tutto l'imbarazzo d'essere una generale (tutt'altro che generica) volontà di bene, costretta dalla condizione umana ad agire in un contesto in cui non le è dato operare se non azioni o imprese determinate di bene in situazioni sempre determinate, quindi necessitanti l'escogitazione di azioni o imprese di bene configurate in maniera adatta a quelle situazioni. Qui la volontà di bene deve inventare, sotto la propria responsabilità, le iniziative di bene, tanto determinate da poter operare efficacemente nelle situazioni determinate, e tanto animate dal valore di bene che le ispira, da aver significato di universale bene esse, che son beni determinatissimi e, in questo senso, tanto più limitati quanto più circoscritti alla situazione da bonificare in concreto operando dentro di essa, non ai suoi margini o intorno ad essa.

Parlavamo nel capitolo precedente dell'uomo come d'una peculiare infinità che inventa infiniti finiti — le sue opere, le sue imprese, i suoi atti, le sue attività — e con un movimento li differenzia, con un altro li raccoglie tra loro e con sè. Così un proposito di bene, quando abbia preso signoria d'una coscienza, a sua volta è una volontà infinita che escogita infiniti accorgimenti, e avvia infiniti lavori, in cui il proposito di bene riceva attuazione, prenda corpo, si faccia qualche cosa di reale, capace di dar coraggio a colui stesso che li fa.

S'intende che questa infinità di lavori finiti, determinati, prende forme diverse nella fenomenologia della vita morale. C'è chi una ne fa e una ne pensa: il fervido, l'entusiasta, *nil actum putans si quid superesset agendum*; e c'è l'uomo dalla meditazione intensa, che cova ciascun progetto, e le infinite sue doti raccoglie in un potere complesso, volto tutto a un solo lavoro per volta; nè, compiutone uno, propriamente se ne allontana, chè piuttosto lo prolunga, lo amplia, lo migliora, senza mutarlo; e solo tardi intraprende, e solo dopo lunga meditazione, un altro lavoro, che tuttavia

concepisce come parallelo al primo, a cui lo affianca, per ritrovare in quella affinità del compito nuovo all'antico la *propria* unità, che preserva con tenace attenzione.

Naturalmente, provvede anche la vita, col suo rinnovarsi incessante, a porre, dinanzi a chi opera, situazioni sempre nuove, se pur connesse le une alle altre; e a chiedergli così, con la molteplicità delle occasioni — quindi delle richieste di decidersi e rispondere —, una molteplicità di risoluzioni, che si esplicano a volte in soste e in attese, altre volte in risoluzioni, o improrogabili o gioiose, le quali a loro volta si moltiplicano in accorgimenti, progetti, lavori singoli, atti, ecc.

Ma questa è fenomenologia della vita morale, nella quale abbiamo ogni interesse di non addentrarci. Non dobbiamo però farci sfuggire che non c'è nè tra il proposito generale e i singoli progetti che esso inventa, nè tra l'uno e l'altro di tali progetti, nè tra un progetto e un atto singolo tentato a sua attuazione, quel rapporto semplificato che chiamiamo di causazione o di « produzione », per cui ci può capitar di pensare che l'uomo *produca* i suoi propositi, e produca poi, dai suoi propositi, i suoi progetti, dai suoi progetti i suoi atti, ecc. L'interpretazione dell'agire umano come un necessario prodursi di effetti da cause sarebbe confermata solo se il passaggio da causa ad effetto si svolgesse in una direzione sola, ben determinata e la sola possibile. Basta, invece, la più comune esperienza a mostrarci come in ognuno di codesti passaggi — e dei molti altri, che si compendiano nei pochi a cui s'è accennato — nasca un dubbio, un'esitazione, una domanda, una richiesta di decisione, che importa, ogni volta, la responsabilità e la scelta d'una via, col rifiuto, che potrà costar caro, delle altre vie. L'idea che dal fine si deducano i mezzi, è un'interpretazione molto ottimistica del processo per il quale, anche quando il fine sia molto fermo in una coscienza — e questo accade quando accade, chè, molte volte, il fine stesso oscilla nella coscienza che se lo propone sì, ma dubitativamente, attendendo quasi dagli eventi di sapere se le convenga insistervi o mutarlo —, la deduzione che se ne può fare è di quel che occorre fare, più che non dei mezzi per farlo: questi debbono essere escogitati e « trovati » con un'invenzione che a volte è felice, e a volte è invece così arida, da far risecchire lo stesso proposito, affidato a così stentati o nulli progetti, e questi ad atti stanchi, sfiduciati, uniformi, o sempre più poveri di vita e decadenti. Insomma, quel che nasce a pie' del vero — a pie' d'un vero, fermo e chiaro nella nostra coscienza — è sempre un dubbio: è questo il rampollo che nasce dal vero, e non un altro vero bell'e fatto, che sia nell'altro precontenuto e con automatica facilità se ne esplichi.

Questo ci porta a riosservare quel che osservammo già altra volta: che, contrariamente a quel che si pensa, se le realizzazioni incomplete, acerbe, abbozzate, richiedono nuove iniziative che le completino e le svol-

gano, sono le realizzazioni, almeno relativamente, complete, quelle che fanno scattare l'uomo a tentare altro, e, a volte, la cosa più contraria a quella già fatta, come per provarsi in una nuova direzione. S. Francesco che, a un certo momento, parte per andare a convertire il Sultano d'Egitto, e poi, *infecta re*, ritorna a coltivare l'italica erba, ci dà il doppio esempio di cosa fatta, che fa pensare a far cosa tutta diversa, e di cosa non fatta, che fa riprendere un'attività già fruttuosa, per farle dare nuovi frutti. E propriamente niente è compiuto in maniera da non poter essere ripreso, ampliato, continuato, approfondito, rinnovato, ringiovanito, o portato all'ultimo limite d'espansione delle sue possibilità. Donde quel perenne movimento di differenziazione e, insieme, di raccoglimento, che è, dicevamo, il respiro stesso dell'uomo; e donde, da una parte, il rifinire, l'infinito ritoccare, sorvegliare, assistere ciascuna opera, dandole come limite la sua stessa perfezione, per farla consistere autonoma in una sua vivente unità, che è la sua insularità, proprio nella misura della sua perfezione; dall'altra parte, il riprendere i temi anche di opere giunte a maturazione, ricominciarne il discorso, continuarne la vita, ripiantarle perchè diventino i semi vitali d'una vita più ampia, che le conti per stazioni, momentanee, del suo processo continuo. Si forma allora — senza nessuna rigidità — un abbozzo, meglio o peggio realizzato, di unità-continuità, che non sopprime, dentro di sè, le unità-insularità delle opere singole, ma le attraversa, collegandole senza nè asservirsele nè disseccarle. Nascono così quelle continuità, quegli sviluppi conseguenti senza consequenziarietà, che sono una vita d'eroe, una vita di santo, una vita d'artista, una vita filosofica, ecc.: dentro le quali, guai se, in luogo di iniziative sempre rinnovate frescamente in risposta al variare delle occorrenze e anche dei mutamenti interiori, un monoideismo arido o fissato fa durare sempre lo stesso schema rigido e, nello scontro con le richieste mutevoli della vita, inerte, inoperante, sterile. Le unità-continuità debbono fiorire, a ogni buona stagione, di progetti e iniziative e atti nuovi. La varietà, l'imprevedibilità, la perenne novità, la miracolosità della vita che continua sempre nuova, è indispensabile allo spirito come alla natura: e dato che, nella natura, si possa parlare di « produzione », nello spirito si deve parlare di invenzione. I finiti debbono, per esserci, esser inventati da quell'infinità vivente, che è un'umana volontà, quanto più essa fermi in sè medesima un proposito preciso, appello infinito a infinite escogitazioni che lo realizzino.

4. – Cercammo nel precedente capitolo di sostituire alla dialettica dei distinti la dialettica della distinzione che l'uomo stesso fa delle attività che differenzia tra loro nell'atto stesso di rifinire ciascuna di esse distinguendola e dalle altre sue attività e da sè stesso. Abbiamo qui riprodotto quel tema riosservando che l'invenzione perenne che l'uomo fa

dei suoi atti e delle sue attività, non può esser ridotta e contenuta entro lo schema interpretativo che vi scorge una perenne insoddisfazione e una perenne spinta verso una miglior adeguazione di ciò che si fa a ciò che si vorrebbe fare: che è quello schema interpretativo per il quale la vita degli uomini e, generalizzando, la vita dell'intero universo è intesa come storia perchè è considerata un perenne avanzamento o progresso o miglioramento sotto tutti gli aspetti, nonostante gli ostacoli, le remore, le resistenze, le cadute e ricadute, che il moto d'avanzata deve saper incessantemente superare. Queste dell'intendere tutta la vita come storia e tutta la storia come progresso sono grandi semplificazioni, perchè la vita conosce i rigogli e gli arresti di sviluppo e le involuzioni e le decadenze e le morti per vecchiezza, ma anche per squilibri e crisi violente, sicchè il concetto di «storia» dovrebbe poter ammettere in sè le involuzioni, non meno che le evoluzioni, senza lasciarsi tentare a dichiarare «apparenti» le involuzioni e decadenze e disfacimenti e perdite e rovine, e «reali» solo le evoluzioni, le maturazioni, le fruttificazioni, i rinnovamenti; e parimenti, l'idea di «progresso» dovrebbe diventare così intelligente da ammettere non solo i regressi parziali, sempre ammissibili, ma anche la contingenza dello stesso progredire e avanzare, che c'è solo quando c'è, e non è una fatalità, destinata a trionfare sempre: chè questa è fede, è messianismo, come dissi una volta, è, in ogni caso, *Weltanschauung* generosa, fondata solo su una fede, mentre l'esperienza ci mostra un decadere vasto quanto il ringiovanire rinnovarsi e svolgersi, anzi, almeno quantitativamente, ancora più vasto. Abbiamo cercato di mostrare che l'invenzione di nuovi progetti e atti, a volte amplia, approfondisce e continua il già fatto, a volte sterza rapidamente e si mette a tentar altro. Di questo tentar altro bisogna fare un conto particolare per quelle sterzate violente che sono appunto i propositi di vita nuova, di dedicare tutte al bene le forze adoperate dianzi per il male. Tali «conversioni» ce le siamo lasciate alle spalle perchè se, a volte, un proposito rimane fermo, e l'invenzione è dei modi d'attuarlo, altre volte è proprio il proposito che oscilla, ed è riveduto, non solo in ordine alla sua perfezione, ma addirittura in ordine alla sua ammissibilità. Queste volte la domanda è se si abbia il diritto di agire come si agisce, o sia un dovere cambiar proposito e cambiar vita. Allora la critica non è rivolta all'inadeguatezza del già fatto rispetto a ciò che si voleva fare, sicchè, migliorando l'adeguazione, «continui» quell'operare, che perciò è visto come processo omogeneo, o «storia», o inevitabile evoluzione e progresso: allora la critica investe addirittura *quel* che ho fatto e *quel* che debbo fare, non *come* l'ho fatto e *come* debbo farlo per farlo meglio. E se la critica dell'inadeguatezza si esprime con giudizi di insufficienza del già fatto e con decisioni di migliorare il già fatto, la critica dell'illegittimità morale del proprio operato si esprime come sentenza di condanna, e come esecuzione della

condanna mediante cacciata del già fatto e sostituzione sua col modo di vita opposto. Questo proposito nuovo, questa conversione, dovrà, poi, inventare i modi di attuazione; ma, in questa invenzione, *non* c'è continuità, bensì voluta deliberata discontinuità, anzi volontà di netta opposizione al passato, nè c'è omogeneità, evoluzione, e, in questo senso, « storia » e « progresso », bensì, al contrario, strappo voluto, interruzione del processo, inversione della marcia, corso nuovo di eventi, messi al servizio direttamente di quel che si *deve* fare, senz'alcuna tentazione di considerarli storicamente ineluttabili e giustificati su tale piano per quanto inammissibili da un giudizio morale.

La domanda diventa, allora, se a volte il giudizio sia di bene o male, vero o falso, giudizio schietto di valore, che non ammette altra risposta che positiva o negativa; e *altre volte*, invece, sia di più o meno adeguato a quel che si vuole, quindi di più o meno avanzato: giudizio relativo, valutazione storica, tutta diversa dal sì o no del giudizio di valore.

Osservammo altrove che — nonostante il lavoro fatto da Hegel in giù per sostituire all'opposizione bene-male, vero-falso, una distinzione di gradi, ciascuno dei quali sia male o falso per quello che, superandolo, è il bene o vero storico, fondato su quello storico relativo male o falso — è proprio il giudizio di valore che, quando si conclude con la condanna e, quindi, il rifiuto di ciò che giudica male o falso, stimola le revisioni del passato, le riforme, il rinnovamento, il « meglio », di cui si compone quel corso d'eventi che si dice « storia ». Insomma, non la « storia » può assorbire nel suo corso omogeneo, continuo, « avanzante », i decreti della coscienza quando condanna soprattutto i *propri* errori e colpe, e, invertendo la direzione di marcia, vuol fare e fa vita nuova; bensì, al contrario, la « storia » è, sì, evoluzione — cioè, spesso, decadere di istituti e apparire di nuovi bisogni, nuovi movimenti di opinioni, nuove formazioni di consuetudini, di modi di sentire e di vivere e, alla lunga, di nuovi istituti, ecc. — ma è *anche* condanna di trascorsi e proposito di vita nuova: e questa condanna e questo proposito avviano un nuovo corso di azioni e di eventi che è, sì, storia, ma gira all'incontrario di quel movimento di *evoluzione*, che sembrava automatico.

Il che apre la questione di come gli strappi al tessuto « omogeneo » della « storia » facciano storia essi stessi; e, insomma, di come faccia storia quel che vuol aver valore di giudizio assoluto, sui fatti, non *nei* fatti: e cioè la questione del rapporto del relativo, qual è la « storia », con l'assoluto, qual è il giudizio di valore, o sì o no, e di questo con quella.

5. – Possiamo forse procedere così.

È la « storia » un tessuto di « fatti »? — E di che altro sarebbe?

Ma fatti senza valore? o fatti di valore? Evidentemente, fatti di valore: chè, da una parte, se ce ne fosse di privi affatto di valore, sarebbero dimen-

ticati da colui stesso che li ha compiuti; d'altra parte, perchè costui li avrebbe compiuti se non avessero avuto per lui nessun valore, quindi nessuna ragione d'esser compiuti? Si tratterà, forse, di un valore così comune ed esiguo, che, al confronto coi fatti che si segnalano per il loro spiccato valore, appare nullo; ma fatti privi interamente di valore non sono pensabili.

Senonchè, chi stabilisce il valore dei fatti? — Non corriamo a dire: « lo storiografo », perchè contro il giudizio di uno storiografo ci appelliamo continuamente a un giudizio più equanime e, al tempo stesso, più fondato, il giudizio, evidentemente, di altri storiografi; ma intanto, nella protesta contro uno storiografo al cui giudizio non ci rassegnamo, ci facciamo noi stessi storiografi degli atti altrui o nostri, ai quali riconosciamo un diverso valore. E il ricorso estremo al giudizio di Dio è ancora ricorso a uno storiografo-giudice supremo, di equità indubitabile, perchè nella *sua* visione siano rettificati i giudizi degli uomini, e l'umana storiografia corretta dal giudizio divino.

Così, da una parte, si parla correntemente di una dialettica di fatto e valore, come di una contrapposizione, a volte violenta, di bruti fatti privi di valore, che con la loro opacità senza valore ingombrano tanta parte delle nostre vite e, quindi, quel loro compendio che diciamo « la storia », — e di valori, splendidi ideali meritevoli di esser fatti essere da chi ne comprenda l'elevatezza e la degnità, ma urtantisi contro quell'opaca massa di fatti senza valore, che aumentano di quantità tanto più facilmente quanto meno si sforzano d'elevarsi a un valore: donde una realizzazione contrastata, quindi frammentaria, saltuaria, interrotta a ogni passo dall'ingombro di « fatti » rispondenti a brute necessità senza valore, « fatti » che siamo costretti a compiere per durar a vivere, ma coi quali rallentiamo noi stessi lo sforzo di attuazione, da parte nostra, dei valori che meritano (e attendono da noi) d'essere realizzati.

Come tal dialettica di fatto e valore si è molte volte configurata la dialettica degli opposti, giacchè, si è detto, se opposti sono il bene e il male, il vero e il falso, il bello e il brutto, ecc.; se la « pugna dialettica » è del bene contro il male, del vero contro il falso, del bello contro il brutto: il male, il falso, il brutto non sono realtà positive, capaci di levarsi, con propria forza, contro il bene, il vero, il bello, sicchè questi debbano lottare contro di essi come contro antagonisti esistenti: sono, invece, negatività: male è l'inerzia; falso è un semplice fatto senza valore di verità; brutto è la materia, la passionalità qual è, senza luce di canto che la sollevi: cioè, in una parola, i disvalori non sono antivalori, valori antagonisti dei valori che riconosciamo propriamente tali, bene vero bello, ecc., ma è disvalore il semplice non-valore, il semplice fatto bruto: il quale, come tale, col suo peso morto, ingombra, ostacola, ostruisce: sicchè il valore deve avere l'ener-

gia di spoltrire quel banco immane di materia che gli impedisce di prender vita nelle coscienze e, da queste, assumere esistenza nella realtà della « storia ».

Questa dottrina è così importante, che meriterebbe, non uno scorcio di capitolo nè un capitolo, ma un libro o più libri. D'altra parte, ce ne siamo occupati così a lungo in un periodo della nostra vita in cui, si può dire, non ci siamo occupati d'altro, che deve esserci consentito richiamare qui semplicemente i risultati della nostra critica di allora.

Da un lato, un fatto privo interamente di valore è inconcepibile: perchè lo compiremmo? Valore è fine: senza un fine non facciamo nulla. Né per « fatto » vorremo intendere ciò che non sia fatto da uomini volontariamente: che se, invece, chiamiamo « fatti » gli « accadimenti » di natura, che nessun agente cosciente volontariamente « fa », o quegli accadimenti fisiologici e psichici che « avvengono » in noi senza nostro volere e opera, salendo su da una nostra « natura » fisica o psichica inconscia su cui non abbiamo potere nè di scelta nè di controllo, allora la sola cosa possibile è distinguere tra accadimenti, esterni o interni a noi, non voluti, quindi non finalistici, cioè non valutabili perchè non compiuti secondo fini alla stregua dei quali siano apprezzabili secondo che siano riusciti o no ad attuarli, e fatti che sono atti compiuti per *fini*, quindi valutabili secondo che li abbiano raggiunti o mancati e falliti. Chiarita così la questione, tutta quella rappresentazione, svolta come uno spettacolo, di una massa di fatti senza valore, che impediscano il passo a valori vivi nelle coscienze, deve cedere a un'altra considerazione che, *nelle* coscienze, guardi al loro sforzo di attuare un valore in ciò che fanno, riuscendovi o meno. Se vi riescono così poco, che diciamo, per brevità, non riuscirvi affatto, parliamo di non-valore, comparativamente; nella misura, invece, in cui lo sforzo consegua qualche valore, parliamo, appunto, di valore di un atto, o, che è lo stesso, di un *factum*, cioè di un atto agìto che ha valore.

Questo spostamento della considerazione dall'esterno all'interno ci permette di riconoscere che all'esterno, nella « storia », vari sono i fini che gli uomini a volta a volta perseguono, e, poichè son vari, possono anche allearsi invece di combattersi, e anche possono combattersi volendo l'uno per sè l'attenzione che ora ha l'altro; ma dentro una coscienza, mentre essa è impegnata a perseguire un fine, la sola questione è se lo consegua o lo fallisca, o in che misura riesca a conseguirlo. Fine conseguito è valore attuato; fine mancato è valore non attuato; fine accostato, ma non raggiunto, è valore malcerto, non soddisfacente.

Ora quando un atto riesca ad attuare il fine perseguito, vive e vige del valore attuato in sè. E se parlavamo, molti anni fa, del *vigore* come l'analogo, in natura, di ciò che è il *valore* nel mondo umano, si può allargare quel concetto, e mostrare che gli stessi atti umani — e quindi i fatti

che ne prendono vita — hanno il vigore del valore che conseguono. Sicchè, quando la « storia » ci mostra figure in tutto rilievo, o dimesse e scialbe larve d'uomini che, si dice, « mai non fûr vivi », splende nelle prime il valore che hanno attuato in sè; mentre le altre hanno la poca consistenza del poco valore conseguìto.

Insomma, se, guardando in superficie, vediamo variare i fini degli uomini, quindi a volte intrecciarsi e a volte incrociarsi e combattersi gli atti che essi compiono nelle direzioni segnate al loro agire dal fine che si propongono, guardando in profondità vediamo ciascun atto — o attività, o impresa, ecc. — nell'agone di riuscire a conseguire o di fallire il fine, o valore, a cui tende, e rimaner vigoroso del valore raggiunto, o fiacco per non averlo raggiunto, se non poco e incertamente.

6. – Allora, questi valori raggiunti (più o meno, s'intende) fanno essi stessi « storia », o sormontano la storia, splendendo come emblemi eterni, ai quali può, se mai, ispirarsi la storia, senza nè attingerli nè, molto meno, trascinarli nel proprio gorgo, che tutto travolge o consuma?

Se non ci si lascia rimorchiare da dottrine preconcette, si vede che non c'è nessun *aut-aut*, e che, anzi, su piani diversi, hanno la loro ragionevolezza così l'una come l'altra delle dottrine che così spesso sono contrapposte l'una all'altra. Se rettifichiamo la posizione della domanda; se non domandiamo più se i valori siano della storia e nella storia, bensì se possa la storia costituirsi senza valori; se cioè parliamo di un accesso della storia ai valori, e non di una produzione dei valori da parte della storia, che li produca come cose sue essendo essa tuttavia storia di fatti; se, dall'altro lato, la metastoricità e emblematicità dei valori conseguìti la intendiamo come il loro non lasciarsi travolgere dalla storia e nella storia, ma presentarsi ad essa come emblemi, sì da operare in essa senza lasciarsene intaccare: allora la domanda diventa, non più se i valori siano metastorici e la storia resti di qua dai valori, ma se i valori conseguìti rimangano intangibili modelli, e nondimeno, come tali, possano essere imitati da chi, ispirandovisi, operi, e faccia, quindi, un tratto di storia illuminato dai valori ai quali ha informato la sua azione.

La cosa, allora, diventa chiara. Si sa quel che accade anche agli uomini che hanno più fortemente realizzato il fine al quale aspiravano: a un tratto cade la stanca mano, l'opera resta interrotta, ne rimane la parte che ne hanno realizzata, grande o piccola che sia. C'è, a volte, chi raccoglie quell'eredità di lavoro da compiere; a volte, l'eredità non è raccolta: anzi, chi subentra disfa quel che trova, quanto più velocemente e largamente può. Nel primo caso, l'opera compiuta fa da esempio da continuare; nel secondo, resta un modello che, abbandonato da chi agisce, è invece rimpianto da chi si cruccia di non poter agire e, non potendo altro, custodisce la memoria

di ciò che gli si idealizza sempre più nel ricordo, pur restando cosa che fu fatta e potrebbe esser rifatta tuttora se trovasse animi capaci e degni di riprendere sì grande modello.

Metastoricità vuol dire, dunque, soltanto non dipendere dalle fluttuazioni dei mutevoli giudizi e propensioni e gusti degli uomini: non doversi piegare necessariamente alla sovranità dei volubili apprezzamenti; poter resistere e persistere, sul fondamento di un autogiudizio, che potrà anch'esso sbagliare, come ogni giudizio umano, ma è sicura intenzione e sforzo di *non* sbagliare. Allora questo persistere dei valori conseguìti, nell'apprezzamento, nel rimpianto, o nell'aspirazione ad emularli, nel programma di farli rivivere, da parte di coloro che persistono a testimoniarne la degnità proponendoli come modelli alla vita, fa che la storia acceda ad essi, senza che essi siano sommersi nella storia seguendone le sorti: fa che la storia s'innalzi a imitarli, senza che essi ne diventino preda. Così la storia s'insignisce di valori; senza che i valori diventino cose della storia, suoi ingredienti usabili e trattabili col rude tratto di un automatico corso d'eventi che tutto consumi e ingoi.

7. – Una storia che s'innalza quando le opere conseguono valore e quando prende tali valori conseguìti a modelli a cui informar nuove opere, è nel tempo, o è tempo umano — un umano, vissuto tempo — essa stessa?

Anche questa è discussione matura: noi stessi ne abbiamo parlato altrove.

Anche in fisica il concetto di tempo non è rimasto quello che era ed è nella meccanica classica. Mentre il corso degli astri compie i suoi periodi, noi abbiamo per tempo nostro la nostra stessa vita, che si svolge nel tempo del sistema al quale appartiene la terra su la quale siamo nati a vivere.

Facile (e vecchia) osservazione che il tempo psicologico — *extensio animi* — ha la velocità dei nostri entusiasmi o la lentezza dei nostri tedii; e che c'è un uso alacre del tempo che lo fa bastare a una miriade di occupazioni che attendono d'essere proseguìte, e c'è un dissipato e svogliato uso del tempo che lo lascia volar via senza saperlo costringere in limiti sicuri in cui l'agire prenda forme determinate.

Sul che ci sarebbe da parlare, non in fine d'un capitolo troppo denso e lungo, ma distesamente.

Ora questo tempo plastico che è la stessa nostra vita finchè dura, e con le fiacchezze o i rigogli con cui dura, si può anche dirlo la materia, la stoffa, che noi lavoriamo per far con essa i nostri atti, indirizzati ai fini che ci prefiggiamo; ma, se diciamo così, non dobbiamo lasciarci sfuggire che, lavorata in atti, la stoffa ne segue le sorti e ne assume il valore, il quale, dunque, non le resta estraneo. Così il tempo stesso in cui l'atto è stato compiuto, resta insigne del valore in esso conseguìto: onde è ricor-

dato, lodato, rimpianto il tempo che servì a conseguirlo, come è ricordato l'atto che lo conseguì, e l'uomo che, nel suo atto, lo conseguì, e gli anni e i giorni escono dalla buia caverna che li ha inghiottiti, per illuminarcisi di ciò che in essi fu compiuto di perennemente ricordevole, esempio inconsumabile, che salva dall'oblio chi gli dètte di prendere consistenza. Nè dobbiamo, dall'altro lato, lasciarci sfuggire che gli stessi valori realizzatisi in un'età, quali vivono non solo nelle affermazioni, puntuali o ripetute, di alcuni, ma anche nell'accettazione dei molti che ne hanno fatto il modo stesso della loro civiltà, cioè del loro vivere di uomini consci e partecipi, diventano essi stessi la materia, con cui altri fa le sue opere, indirizzate ad altri fini, quindi tendenti ad altri valori. Insomma, il tempo delle cui opportunità ci si serve per far noi stessi le nostre opere, lungi dall'essere tempo bruto, è la nostra epoca, cioè la nostra civiltà, con tutti i germi di vita e tutti i germi patogeni di cui è gonfia. Questo è il tempo che abbiamo, a disposizione: questa è la stoffa nella quale ritagliamo la nostra opera, anche quando sia rivolta contro lo spirito della nostra età, per riformarla o addirittura rivoluzionarla dalle fondamenta.

Il tempo è, dunque, un mare tutto luci. E se vogliamo dire che son luci che vi si riflettono, possiamo dirlo, perchè nessun'epoca propriamente *produce* le opere per cui resta insigne, ma, al contrario, son le opere che, addensandosi, *fanno* un'epoca storica. Non dimentichiamo però le fosforescenze degli esseri marini, di cui anche le acque s'illuminano, oltre che delle luci che gli uomini accendono e vi riflettono. Non dimentichiamo cioè che noi uomini viviamo in una natura che riesce a sue forme le quali sono state dette molte volte anch'esse valori. Non saranno propriamente valori, ma il vigore delle forme di natura crea intorno a noi uno spettacolo, nel quale noi inseriamo i valori che conseguiamo nelle nostre opere.

8. – Ultima domanda: sono i valori che conseguiamo nelle nostre opere, eterni?

Anche su questo ci fermammo così a lungo, che possiamo richiamare rapidamente i risultati della nostra indagine passata.

Vuol dire, la domanda, che quei valori restano validi fuori della limitazione del tempo in cui siano riconosciuti e di quello in cui non siano riconosciuti? Tanto vale dire che son valori intrinsecamente validi, o non accettanti validità da riconoscimenti, sempre contingenti. Se validità intrinseca è eternità, validi intrinsecamente, essi sono «eterni» (nonostante le tremende confusioni a cui questa parola può dar luogo).

Vogliamo dire, poi, che tali valori, poichè intrinsecamente validi, attraversano le epoche, offrendosi all'apprezzamento delle generazioni che si susseguono, e richiedendo e lavorando a ottenere riconoscimento? Certa-

mente essi si perennano in questo modo: il persistere della loro validità intrinseca diventa la perennità del loro proporsi al riconoscimento. Questo a volte c'è, a volte manca, e sempre varia di tono e di significato: i valori attraversano la vicenda, da una parte provocandola essi stessi, dall'altra sottraendosi a una sentenza per appellarsi a un'altra, e ciò indefinitamente a lungo, quanto duri il genere umano, finchè il sole risplenderà su le sciagure umane.

Questa perennità, però, è s e g n o della loro validità intrinseca: nè si deve confondere la validità intrinseca, che li fa degni di perennarsi, con la perennità, che è l'insegna del loro grado, non il loro grado medesimo.

D'altra parte, non si deve pensare che la perennità (e la validità intrinseca di cui essa è segno e manifestazione) sottragga le opere, che hanno conseguito valore e lo recano attuale in sè stesse, al « tempo edace », come si dice, cioè al pericolo di non esser più pregiate, amate, tenute preziose, quindi conservate e mantenute con cura e venerazione; i gusti cambiano; anche cose bellissime possono ingenerare sazietà, onde nuove generazioni si volgano, a tutto loro rischio, a tentare tutt'altro, disertando le vecchie bellezze, quindi lasciandole sfiorire, decadere, andare in rovina nel generale disinteresse, incuria e, in fondo, antipatia. « Multa renascentur quae iam cecidere »: certo, ma bisogna aspettare che rinasca il gusto di quelle forme, e quando e come esso rinascerà. I valori non possono impedire la vicenda; non le sono però soggetti: non le soggiacciono: meritano, per lo meno, di non soggiacervi: qui il meritare, la degnità, è, per i valori, essere.

Non possono chiedere di più; non possono pretendere di meno.

In queste condizioni, diremo che la storia, insignendosi dei valori che graniscono in essa e tendendosi a imitarli in altre opere orientate a informarvisi, si sollevi all'eternità, cioè alla validità intrinseca, di quei valori, perennantisi attraverso le generazioni, quindi stringenti il corso del tempo in un'eternità di validità, che vinca il fluire e perdersi dei giorni in cui essi furono conseguìti? Prenderemo, cioè, per eternità la stessa storia, per i valori eterni a cui essa assurge e di cui assume il significato e la nobiltà? Questa è una via che molta filosofia contemporanea ha preso, non riconoscendo altra eternità che la storia, e, d'altra parte, non considerando la storia se non per l'eternità dei valori a cui essa assurge. Ma, per veder chiaro in questa questione, in cui si assomma poi l'intera valutazione dell'uomo nell'universo, poniamoci un'altra domanda: se cioè i valori che si conseguono quando si lavora, per fini che le si impongono, la stoffa del tempo o della storia come tempo, nascano d a l l a storia stessa, o da un'invenzione dell'uomo, che a volte varia, a volte intende propriamente invertire il corso degli eventi davanti ai quali è stato posto o s'è posto da sè con la propria volontà.

Qui si ripresenta privilegiato, e *pour cause*, il momento tipico dell'orrore per le mie colpe: qui non si tratta di variare le mie azioni continuandole: qui si tratta di dare alla mia vita la direzione opposta a quella di prima. S'intende che anche questa direzione nuova e inversa, generando un nuovo movimento di opere, farà storia, una nuova storia, opposta a quella di cui vuol essere condanna e capovolgimento; ma questo calare nella storia a invertirne il corso, s'oppone criticamente a quel corso. In questo caso, il mirare all'eterno s'inserisce nel tessuto della storia a squarciarlo, benchè poi, se deve ricomporsi, si ricomponga in altro modo, voluto direttamente in vista dell'eterno. Qui è l'eterno che cala, con le sue ragioni, nella storia, lungi dall'essere la storia ad assurgere ad eternità.

Diremo dunque che, in questo caso, l'eterno cala nella storia prendendone il comando; mentre, negli altri casi, la storia, coi valori che in essa s'affermano, assurge a validità intrinseca, o eternità di valore?

Dobbiamo, infatti, fermarci qui: riconoscendo il comporsi d'un panorama storico umano, insigne dei valori conseguìti e aperto allo sguardo giudice di chi lo contempli per valutarlo, sia egli uomo o Dio; ma riconoscendo altresì il calare nella storia di ragioni dell'eterno, che, nella misura e nel modo in cui guadagnino un uomo alla propria causa, facendo scolorire al suo sguardo l'interesse per altri valori, pur autentici ma finiti, attuatisi nella storia, lo acquisiscono all'eternità in un senso diverso e sostanziale, diverso da quello in cui egli soltanto partecipa alla validità intrinseca dei valori che egli stesso o altri abbia potuto o possa conseguire lavorando in essi la stoffa del tempo.

PARTE TERZA

I CARATTERI DELLA FILOSOFIA

X. — Caratteri della filosofia: l'umanismo.

1. – Se debba essere filosofia dell'essere o filosofia dello spirito; se la filosofia dello spirito possa essere dialettica di distinti, o distinzione che io faccia di mie opere da me, e di me da codeste mie opere, che liberamente raccolgo in mie imprese, o in quell'impresa delle imprese che è la vita quale io la conduco; e se possa essere dialettica di opposti, o opposizione che io faccia a me stesso peccatore, quando io mi sia ribellato al bene che dovevo fare, onde il mio stesso « fine » di bene (o « valore » di bene) susciti il « fatto » del mio dedicarmigli, movendo nel senso del mio intento di bene la « storia » degli atti miei ed altrui: questa è, in sintesi, la problematica della filosofia, quale si presenta oggi, in Occidente, a chi, affacciatosi ad essa, veda i suoi problemi connettersi tra loro e poi snodarsi in un ordine sistematico nel quale essi, lungi dal « conciliare » le loro istanze, le vengono acuendo l'una in forza dell'altra. E ciò valga come uno schizzo di quel che è « la filosofia », vista come un tutto di problemi, l'uno sorgente dall'altro e su l'altro, non per dargli pace, ma per dargli moto.

Ora, quali sono i *caratteri* della filosofia? Questo ci resta da studiare, dopo avere studiato il suo *contenuto* (VII-IX) e, prima, la sua *posizione* come umana attività fra le umane attività (I-VI).

2. – I *caratteri* della filosofia le sono, in verità, riconosciuti da tutti. Cultori e avversari, intenditori e dilettanti, e — quel che più conta — cultori di indirizzi non solo diversi, ma risolutamente avversi l'uno all'altro, riconoscono egualmente, sebbene con intenti e significati opposti, che la filosofia è opera e attività al livello dell'uomo — donde l'*umanismo* come carattere della filosofia —; riconoscono che la filosofia è opera dell'umana ragione — donde il carattere di *razionalismo* — sia che prescrivano alla ragione di negar ascolto al sentimento, alla fede, all'esperienza di vita, per attingere solo al ragionamento, sia che le prescrivano, invece, di attin-

gere a tutte le fonti della spiritualità umana, ma di scrutinarle tutte con un esame critico dell'attendibilità e validità di quanto ne traggono — donde ancora il carattere di *criticismo.*

Or di *umanismo* (e di *razionalismo,* e di *criticismo*) quale carattere costitutivo della filosofia, si suol parlare, con molto rumore, in un senso e con un'intenzione, che vanno esaminati con grande cura. Forse dall'esame si vedrà che, insostenibile nel senso attribuitogli per solito, l'umanismo riesce sostenibile proprio dal punto di vista contro cui per solito si conduce la polemica. Ma allora si vedrà anche che, da tal punto di vista, l'*umanismo* della filosofia acquista un rigore e un'intransigenza, per cui nessuno scarto sarà ammissibile nè di là nè di qua, e nè da un lato nè dall'altro di un letterale *umanismo* della filosofia. Donde l'apparente paradosso di un *umanismo* che, dei tanti significati che ci si è provati ad attribuirgli, ne accetta solo uno: quello contro cui per solito si combatte. Ma, assunto criticamente tale significato, nessuna concessione è più possibile (non dico « ammissibile », dico propriamente « possibile ») a nulla che non sia rigoroso umanismo: donde una pretta identificazione dell'atteggiamento filosofante dell'uomo con l'atteggiamento letteralmente umanistico.

3. – Si sa che, nella polemica che si conduce in favore di un umanismo intransigente, l'avversaria che si combatte è una filosofia che o sia teologizzante essa stessa; o accetti norma dalla teologia (non importa se teologia puramente naturale, razionale, non teologia « rivelata » o, com'essa si dice, « soprannaturale »); o ammetta di poter costruire essa stessa, fra le scienze filosofiche, una teologia (sia che ritenga di doverla costruire come, nell'ordine ideale, filosofia prima, o creda di poterla postulare — senza costruirla — solo in fine e allo sbocco del filosofare).

Sarebbe interessante fare tra queste posizioni che non escludono del tutto una qualsiasi teologia, la differenza, a volte abissale, che tra esse sussiste. Ma, per raccogliere in uno sviluppo più unito il nostro dire, preferiamo non fare quella differenza, e fermarci a studiare l'antiteologismo, di massima e di principio, dell'umanismo che fa più rumore, e che non varia il proprio atteggiamento di rifiuto, previo e di principio, che si possa comunque e in un qualsiasi senso parlare di teologia.

Il significato preciso di questo antiteologismo si rivela se si fa sufficiente attenzione alle altre polemiche che, apparentemente minori, affiancano la polemica antiteologica nella costituzione dell'umanismo corrente, e che, invece, non ostante la loro apparenza di polemiche secondarie, tolgono alla polemica antiteologica il carattere di sfuriata violenta ma vaga, e costringono l'umanismo ad assumere un significato ben determinato, nonostante il persistente desiderio di lasciargli intorno un alone di significati, a cui, al contrario, è assolutamente inammissibile, anzi, impossibile, indulgere.

Giacchè l'umanismo è, quanto antiteologico, tanto antidealistico, o, se si preferisce, antiplatonico, perchè la polemica punta, non tanto contro le « idee », che potrebbero essere intese anche come le intendono gli empiristi, quanto contro gli « ideali », quando pretendano di riempire la mente umana d'un contenuto « puro », non proveniente dalla stessa esperienza nè da essa derivabile. Che l'uomo sia l'essere risolutamente e coraggiosamente terrestre che è; che egli cessi di guardare a un di là che non lo riguarda e può solo distrarlo dai suoi còmpiti virilmente umani; che egli rifiuti ascolto alle illusioni, ai sogni, alle aspirazioni e immaginazioni che lo attardano e lo indeboliscono; che egli concentri tutte le sue forze nella parte che può e deve svolgere nella storia, senza inseguir chimere di ideali: tutto ciò è ritenuto essenziale perchè si dia umanismo: e l'uomo, rivolto tutto al suo còmpito umano, senz'oppio teologico e senza *haschisch* platonico di ideali, è l'essere decisamente terrestre ed esclusivamente storico, che solo risponde a ciò che l'uomo può e deve essere; ed è l'uomo del quale solo la filosofia ha da occuparsi, come, del resto, solo l'uomo può fare schietta filosofia, al livello, francamente e coraggiosamente, di puro uomo.

4. – C'è però un'altra polemica, meno notata, ma altrettanto determinante, per un *umanismo*, che sappia essere quale vuol essere: la polemica antinaturalistica. Essa è meno notata, perchè, molto spesso, l'istanza di puro umanismo non ha altro contenuto che la polemica antiteologica e antidealistica (o antiplatonica), agitata con gran rumore: fatto il quale rumore, non ha nessun vero interesse di definire una posizione precisa, che sia anche antinaturalistica per essere davvero *umanistica* quale dice di voler essere. Anzi, dopo il gran baccano della polemica antiteologica e antiplatonica, a un certo umanismo piacerebbe molto apparire esso stesso come un naturalismo, opponente un uomo tutto natura a un uomo figlio di Dio e aspirante a ideali. Senonchè, nell'equazione uomo-natura, entra un concetto non criticato di natura, che un umanesimo più attento e scaltrito non può lasciar passare, giacchè una natura che sia legalità, e legalità necessaria, stringe e subordina l'uomo a qualcosa che tanto più lo domina quanto più opera d e n t r o di lui, sicchè l'averlo liberato da un Dio trascendente che lo sorvegli e lo giudichi, non vale a scioglierlo da una necessità anche meno eludibile, perchè operante come la sua stessa natura, con la quale egli, per l'ipotesi, è fatto coincidere.

L'interpretazione dell'umanismo come naturalismo, o come una forma di esso, appare in tutta la sua svagata e incosciente grossolanità se si riflette alla polemica contro le leggi fisse di natura da parte dell'umanismo più consapevole.

Anzitutto, si nega che i fatti economici siano regolati da leggi economiche naturali, immutabili, che invano gli uomini cerchino di variare

in loro vantaggio. L'economia diretta, pianificata, muove dal concetto che *non* ci sono leggi naturali dei fatti economici, ma gli uomini creano e costruiscono l'economia che credono: può mancar loro l'intelligenza e la tenace volontà, ma non ci sono ostacoli « posti dalla natura », che essi non possano superare, se vogliono e se sanno.

Si sa, poi, quale grandioso sviluppo sia stato dato agli studi di agraria e di genetica: dove l'agricoltura era solita fermarsi, da millenni, come a un limite « posto dalla natura », lì i nuovi scienziati non si sono arrestati: le colture, trattate in maniera nuova, hanno dato risultati, che erano ritenuti « naturalmente » impossibili. La convinzione che ispira questi studi è che niente sia naturalmente impossibile: che cioè la « natura » non sia una struttura immutabile, vincolata a « leggi » di cui sia impensabile, anzi assurda, l'assenza o la variazione: « natura » è un potere plastico, che l'uomo può lavorare secondo i piani della sua intelligenza, senza incontrare limiti che non siano quelli, momentanei, della sua ancora insufficiente (ma progrediente) preparazione. Col che non si nega nè che la « natura » *ci sia*, nè che essa sia diversa dall'uomo. C'è, ma può esser lavorata dall'uomo, secondo scopi umani, con un ardimento, che non ha da arrestarsi davanti a nessuna difficoltà, purchè gli basti l'animo e l'ingegno. E la natura è diversa, ma non eterogenea dall'uomo, chè, da una parte, questo proviene da essa, e non da un'asserita origine divina, e dall'altra parte, la « natura » si umanizza essa stessa progressivamente, a misura che l'uomo la lavora per i suoi scopi, dilungandola sempre più da quel che era allo stato vergine, come si dice, prima che l'uomo se ne valesse per il suo lavoro.

L'affermazione che l'uomo trasforma, nello stesso tempo, la natura e sè stesso, significa che l'uomo trasforma, con la sua intelligenza e la sua volontà, il subumano al tempo stesso che trasforma l'umano: tanto nè il subumano nè l'umano son vincolati a leggi « immutabili », espressioni d'una « necessità » ineludibile che blocchi l'iniziativa umana. Questa è « libera », perchè non c'è « necessità di natura »; cioè la « natura » come oggettiva necessità è mitica quanto una « natura » vincolata a decreti immutabili d'una Mente supernaturale che l'abbia istituita.

Ora questa polemica contro il concetto d'una natura come necessità a cui l'uomo debba uniformarsi e piegarsi, se si congiunge con la polemica antiteologica e antiplatonica, sembra dare il vero significato all'umanismo di sè consapevole. Slegato da un Dio sopra di lui; educato a non perdersi dietro ideali; liberato dalla superstizione che leggi immutabili di « natura » pongano limiti invalicabili alla libertà delle sue iniziative: l'uomo è librato in sè medesimo, affidato a sè stesso. Sartre appare, a questo punto, l'interprete più sagace di questo umanismo. Si insista meno sul momento di libertà pura; si badi assai di più all'impegnarsi di codesta libera intelligenza e

volontà nel lavoro di trasformare attivamente, praticamente, il subumano e l'umano, con l'industria e con l'opera politica: e non c'è nulla da aggiungere nè da mutare a codesta presentazione dell'*umanismo* puro, sola filosofia degna dell'uomo e a lui congrua.

5. – Senonchè quest'uomo « solo » — senza Dio; senza una « natura » che lo costringa; affidato unicamente alla propria intelligenza — questo uomo, che non solo si fa « misura » di tutte le cose secondo il vantaggio che può trarne, ma, propriamente, fa delle cose gli strumenti del suo volere, sicchè, infine, conosce solo il *proprio* volere in tali cose che lo servono, e non mai conosce cose in una loro « naturale » oggettività; questo uomo è ben vario in sè medesimo: e l'umanismo cambia significato secondo che si riferisca all'uno o all'altro aspetto dell'uomo prevalentemente; quando ne trascurasse qualcuno, resterebbe esso stesso, l'umanismo, deformato, perchè impoverito fino a un'unilateralità del tutto arbitraria.

Osservavo giorni fa che le definizioni di uomo che Aristotele ricorda, rilevano tre aspetti dell'uomo, che nessuno potrebbe ridurre, semplicisticamente, a uno solo.

L'uomo è bipede implume: cioè è un essere naturale, un essere che nasce con una sua natura. Anche chi insista massimamente a dire che egli può trasformarla con la sua intelligenza e la sua volontà, deve ammettere che egli trasforma una natura che *trova* in sè medesimo. E chi incalzi dicendo che essa è il prodotto, consolidato, di passate autoeducazioni datesi dall'uomo, deve ammettere che questo *consolidarsi* delle passate autoeducazioni delle generazioni a noi precedenti ci pone di fronte a qualcosa che troviamo e che ci resiste, donde, per noi, lo sforzo di *lavorare* a trasformarci. Se si fa attenzione a questo fondo che troviamo in noi, oltre che alla nostra tensione per trasformarlo, il concetto dell'uomo, dovendo comprendere tanto la resistenza quanto la forza impegnata a vincerla, deve essere più largo di quello che si fermi solo su l'umana energia di lavorare a trasformare ciò che trova. Di conseguenza, l'umanismo dovrà tener conto della resistenza, oltre che dell'umana energia. Non sarà resistenza di una « natura » immutabile; sarà resistenza di una « natura » mutata già dal lavoro speso dianzi a mutarla, e aperta a sempre nuovi mutamenti: ma sarà, comunque, resistenza, ineliminabile come punto di partenza, anche se mutabile *a parte post*, e punto d'arrivo essa stessa, *a parte ante*, di lavoro anteriore.

Altra definizione è quella dell'uomo come ζῷον λογικόν. Che vuol dire λογικόν: razionale o ragionevole?

Se « razionale », eccolo vincolato, secondo alcuni, a « leggi del pensare » che, come leggi « naturali » del pensiero, lo regolano nei suoi ragionamenti, e, se sbaglia, ne fanno risaltare la deviazione dalla via diritta del ragionare.

E se, invece, λογικόν vuol dire « ragionevole », ecco l'uomo in dovere d'essere ragionevole, di ragionare, non solo correttamente, ma anche onestamente e giudiziosamente, senza sofismi e con senno: il qual « dovere » suppone, s'intende, che l'uomo possa non sentirlo o non volerlo attuare o volerglisi ribellare: donde, nell'uomo, un obbligo morale che, senza indirizzarlo a « ideali », non lascia, tuttavia, che egli si metta per quella *qualsiasi* via che creda di scegliere.

Costretto a vincere la *resistenza* d'una sua « natura » comunque formatasi e consolidatasi in lui, e interiormente obbligato a una *moralità* del ragionar diritto, l'uomo appare molto più complesso che non quella pura libertà d'iniziativa a cui certo « umanismo » crede di poterlo ridurre.

Ancora più sconcertante l'altra definizione dell'uomo come ζῷον γελοῖον Anche qui: ridente o risibile?

Se ridente, ecco l'uomo in atto di staccarsi dalla situazione presente. di quello che lo circonda e di sè stesso. Quei romantici che hanno molto studiato l'ironia, l'*humour*, ecc. (inclusi la satira, il sarcasmo, la beffa, ecc.) hanno fatto molto riflettere su questo scuotersi di dosso, che l'uomo fa, del peso di tutto e di sè stesso. E s'intende che l'uomo non può soltanto ridere: altrettanto deve impegnarsi nel lavoro: ma che possa ridere di tutto, e perfino del lavoro che sta facendo, questo mostra un'*altra* dimensione dell'uomo, tutt'altro che riducibile alla σπουδή del suo lavoro, anzi tanto diversa, da indurci a pensare che la παιδιά non sia sorella della σπουδή, ma sua antagonista, perchè suo radicale correttivo.

Se poi s'intende γελοῖον come risibile, ecco la « tragedia » umana apparire, dall'altro verso, come « comédie humaine » agli spiriti più pensosi, ai quali l'« ironia tragica » fa scoprire le « lacrimae rerum », con una stupefazione accorata, senza riso nei tratti del volto.

Tutto questo non rientra nel concetto dell'uomo soltanto σπουδαῖος e sempre al lavoro, fissato dall'umanismo. Ridere, saper ridere, *sense of humour*, alleviare il peso della vita nella freschezza del riso, tutto ciò o esula dall'uomo dell'umanismo — e allora c'è da compiangere profondamente tale uomo, « desolato » perchè « solo » — o arricchisce l'umanismo fino a farlo diventare ben altro da ciò che esso assume di essere.

Infine, la definizione dell'uomo come ζῷον πολιτικόν — la più adatta, apparentemente, a rinserrare l'uomo nel lavoro « politico » di trasformare,

a un tempo, la natura e sè — risulta, invece, la più lontana dall'« umanismo » moderno: chè πόλις non solo è comunità morale, e *perciò* ordine civile, ma è comunità morale di uomini raccolti intorno a dèi. Senza dèi, gli uomini si sbandano e si sbranano. Ma il solo sospetto che possano gli uomini ascoltare la voce di dèi rivelanti e prescriventi loro la giustizia da usarsi a vicenda nell'ordine civile a cui è dovere religioso, θέμις, tener fede, muta radicalmente l'umanismo perchè revoca in dubbio la stessa polemica antiteologica da cui l'umanismo prende le mosse solitamente.

Ora, ricollocato tra una « natura » da trasformare e una dirittura di ragionamento da imporsi; tra l'impegno « serio » di lavorare e la levità del « riso » su la sua stessa condizione; tra la fatica del suo progredire e la venerazione di forze che lo orientano e dirigono nella vita e nel lavoro: l'uomo acquista — o riacquista — una complessità di dimensioni o di direzioni in cui svolgere le sue attività distinguendole e raccogliendole, che o spezza l'angustia dell'umanismo, o lo rasserena togliendogli l'accigliato rancore e livore, e conferendogli una serenità e una « libertà », tanto più autentiche, quanto più permettono all'uomo perfino di « ridere » di sè stesso, cioè di liberarsi del peso di sè medesimo —, di sè medesimo sentito come una serietà che pesa — oltre che di quanto grava intorno a lui, sopra di lui e, perfino, dentro di lui.

Così l'umanismo gonfio di polemiche antiteologiche, antidealistiche e antinaturalistiche, si è palesato librato nel vuoto, e lì pronto ad assumere tanti significati quanti sono gli aspetti che si mettono in luce dell'umanità dell'uomo. E poichè, oltre all'aspetto dell'*homo faber*, dell'*homo oeconomicus* e dell'*homo politicus*, che sono quelli su cui più insiste l'umanismo corrente, altri può mettere in luce, senza ridurli ai precedenti, gli aspetti dell'uomo poeta; dell'uomo costruttore di pure teorie matematiche senza riferimento all'esperienza; dell'uomo osservatore scientifico della natura nei suoi comportamenti; dell'uomo sinceramente credente in Dio, anche se l'umanismo corrente proibisca tale fede: l'uomo, in tutti questi aspetti, affiancati ai primi, ma non ridotti ad essi, acquista tale varietà di contenuti e complessità di atteggiamenti, che un umanismo rispettoso di siffatta varietà e complessità perde tutti i suoi *virus* polemici per diventare filosofia totale dell'uomo totale. Il che apre, certamente, la questione del rapporto interno fra tali atteggiamenti, ma chiude, intanto, e rende improseguibile il tentativo di contrapporre l'umanismo ad altri indirizzi di pensiero che presentino l'uomo aperto anche a studiare la « natura » e a credere in Dio, lungi dal chiudersi in una puntuale coincidenza e rabbiosa identità di sè con sè.

6. – Intanto, ci sono dei sensi in cui — a parte le polemiche, e la loro risoluzione critica — filosofia e umanismo sono inscindibili, anzi sono una cosa sola. Bisogna cominciare di qui, perchè tutto il resto assuma e mostri la sua vera fisionomia.

Anzitutto, la filosofia è umana, e non può esser che tale, perchè sorge al livello umano: a un livello superiore o inferiore, è inconcepibile filosofia.

Nè è da dire che questo nome greco di filosofia — che importa amor di sapere, quindi ricerca — sia qualcosa di inessenziale, vincolato com'è a un uso linguistico particolare: giacchè chi si provasse a sostituire, a « filosofia », « scienza » o « saggezza », direbbe altre cose, e non ciò che s'intende propriamente per « filosofia ».

Infatti, « scienza » o vuol dire, all'antica, possesso della verità dimostratosi certo, quindi certo d'esser certo; o vuol dire, alla moderna, costruzione matematica verificata nella sua pura costruibilità logica, oppure sperimentazione fisica, il che importa di nuovo, ricerca. Ma « scienza » come dimostratività pienamente raggiunta importa attenzione e disciplina di ragionamento dimostrante, oltre che scelta della direzione in cui far avanzare la colonna delle dimostrazioni; e costruzione matematica è, come costruzione logica, alla stessa maniera, orientamento e disciplina; e orientamento, disciplina, rigore è, parimenti, la ricerca sperimentale. Il che ribadisce, da tutte le parti, che il pensiero umano è indagine, anche quando consolida i propri risultati in un'esposizione verificata che chiama « scienza ».

Né una « saggezza » che cessi d'essere tensione verso la prudenza, può evitare di diventar superbia e, per superbia, stoltezza: si preserva, invece, come « saggezza », se resta vigile ad assicurare a sè medesima la misura, che con la « saggezza » è tutt'uno.

Accade, dunque, che i tentativi di sostituire alla filo-sofia una sofia come scienza o come saggezza già posseduta menano essi stessi alla conclusione che, da una parte, scienza e saggezza sono, nell'uomo, sempre *in fieri*, almeno nel senso di doversi *conservare* come scienza e come saggezza, senza degenerare in dommatismo l'una e in conservatorismo retrivo l'altra, oltre a doversi *accrescere* se non vogliono, restando ferme, rattrappirsi e immeschinire; dall'altra parte, nel formarsi e costituirsi della scienza e della saggezza, opera la stessa tensione che nel suo mantenersi, assestarsi, sistemarsi: ed è tensione che deve dirsi *nisus*, indagine, ricerca, se per ricerca non intendiamo quella che tale non è, anche se spesso passa per tale, l'errare senza direzione, il mendicare girovago, che accatta, non trova, mentre la ricerca scientifica è orientata, o, meglio, è essa stessa sforzo perpetuo di orientarsi e restar orientata.

7. – Ora ricerca, filo-sofia, vuol dire, a un tempo, desiderio e bisogno di verità. Il che *non* è, come si crede, il contrario del possesso; ma è possesso di cui si ha desiderio e bisogno, è possesso come desiderio e come bisogno di possesso.

Il che si contrappone solo a un tipo di possesso, del quale, a dir vero, non abbiamo esperienza, sicchè dobbiamo costruirne il concetto per inversione dei caratteri del possesso che solo conosciamo, immaginando un possesso non preceduto da desiderio, non preparato da bisogno, un possesso che, non « divenuto » possesso attraverso un processo iniziatosi da uno stato di mancanza e di desiderio, sia tuttavia il possesso che qualcuno abbia di qualcosa che non abbia mai *cominciato* ad avere e non possa mai *cessar* d'avere nè temere di cessar d'avere, e che il possessore mantenga senza dover far attenzione e usar vigilanza per mantenerlo.

In verità, codesto concetto d'un possesso che sia, sì, fruizione che un soggetto abbia di qualcosa, ma escluda la tensione stessa del durar a fruirne, si rivela artificiosamente costruito, senza che di costruirlo ci sia vera necessità: chè dire che Dio è possesso beato di verità da sempre per sempre, è dire che Dio è verità: il qual essere verità è ben di meglio di una *fruizione* o possesso eterno di verità, perchè è addirittura *identità* di Dio con la verità o col bene.

Ora, escluso il concetto antagonistico di una fruizione o possesso senza processo di pervenire a fruire e a possedere; stabilito, invece, che possesso è *processo* di conseguire, mantenere, consolidare, approfondire, allargare il possesso: non è luogo a contrapposizione di possesso beato, senza *nisus* di possedere, a possesso ottenuto movendo da un avvertito desiderio e bisogno, che abbia stimolato e attivato il processo onde s'è raggiunto il possesso, peraltro sempre obbligato a tener vivo lo sforzo di mantenersi possesso e, se possibile, approfondirsi ed estendersi.

Non tale contrapposizione, dunque, ma una semplice, umanissima distinzione tra fasi di acuto bisogno e pungente desiderio, e fasi in cui l'appagamento, e la gioia che l'accompagna, soverchi la sofferenza della precedente mancanza, e faccia, ora, sentire la necessità di non lasciarsi sfuggire un tanto bene e saperlo conservare come una lieta saggezza e attività, prima che il rischio di veder esaurire l'appagamento (e l'interiore contento che lo caratterizza) faccia ritornar le nuvole su quel cielo terso e brillante della felicità assaporata nella sua goduta pienezza.

È questa una *psicologia* dell'amore, trasferita all'amor di sapere? Tale essa appare là dove Platone la svolge nel *Simposio* e nel *Fedro*, in pagine che sono rimaste il modello di quant'altro s'è poi scritto su questo tema dei temi.

Chi tentasse, invece, di trarne una *fenomenologia* della ricerca si troverebbe nella difficoltà di dover riconoscere che non si può cercare quello che in qualche modo non si sia già trovato — donde una presenza stimo-

lante del vero, ignoto ma operante, proprio là dove sembra massima e più desolata l'indigenza —, e che il vero è trovato in un processo di chiarimento e svelamento che non si può rappresentare semplicisticamente come esclusiva iniziativa di chi ricerca, chè, al contrario, questi trova ciò che a lui si manifesta, ciò che gli si rivela, come presenza operante, non come mera posizione o fattura dello stesso soggetto.

E, badiamo, questo non significa allargare alla ricerca scientifica, sobria e severa, i tratti dell'accesa ricerca che l'anima religiosa fa di Dio, suo bene.

Si prenda la più asciutta costruzione matematica: quel che si lascia costruire e il lavoro di costruirlo sono in così particolare rapporto, che chi si lasciasse tentare dal semplicismo di sopprimere ogni autonomia di quel che si lascia costruire, e tutto ridurre all'attività costruttiva del pensiero del matematico, dovrebbe poi ammettere che il pensiero possa tenere qualsiasi via, arrivando sempre egualmente a costruire: sappiamo, invece, benissimo che si riesce a costruire solo se si prende una via determinata e strettissima, per la quale soltanto si riesce ad avanzare e s'ottengono risultati, mentre ogni larghezza che ci si consenta produce sbandamento e non si va avanti, nè, molto meno, si realizzano risultati.

Quanto alla ricerca sperimentale, poi, chi la segua un po' da vicino ben sa che, per un esperimento nuovo che riesca e apra la via di una nuova considerazione dei fenomeni presi a studiare, è strabocchevole il numero degli esperimenti che riescono solo se si restringono a ripetere temi di ricerca già noti, confermando (o, al massimo, variando solo in minimi particolari) risultati già acquisiti, mentre, appena tentano una via un po' nuova, si avvolgono in lungaggini inconcludenti — cioè in erramenti, o errori — con l'amara constatazione della vanità di tanto ostinato ma infelice lavoro.

Ciò che riesce è raro: e il riuscire di una ricerca è sempre il formarsi di un risultato, *nel* lavoro di ricerca che gli è dedicato, ma non *da* tale lavoro, quasi bastasse la buona volontà, la dedizione, l'impegno, la serietà, a produrre i risultati.

Di qui quel carattere di *oggettività* che tanto gli scienziati insistono a rivendicare alla ricerca, sempre presentata come un « imbattersi » in qualcosa di importante e non visto da altri, sicchè gli scienziati dicono di lavorare « attorno » ai loro argomenti, « servendo » la ricerca, non conducendola a loro arbitrio.

E se a tal carattere di *oggettività*, sempre rivendicato dagli scienziati, è stato sempre facile obiettare che è altrettanto essenziale l'impegno e l'iniziativa personale, soggettiva, degli scienziati medesimi, ciò ribadisce che *nel* lavoro degli scienziati si formano, intenzionalmente, risultati della ricerca, che gli scienziati *non* hanno potuto produrre col semplice loro

volere. Bensì questo formarsi, questo nascere e apparire di risultati determinati, conferma e ribadisce l'umanità della ricerca: non nel senso che chi ricerca produca i risultati che vuole, ma nel senso che, senza il determinato lavoro di ricerca dell'uomo, non si formerebbero quei determinati risultati che in *quel* lavoro di ricerca nascono, e non potrebbero nascere nè in *altri* indirizzi di ricerca, nè, molto meno, nell'assenza di uno sforzo umano di ricerca.

Donde si ricava non tanto che la ricerca è cosa dell'uomo — quasi potesse farne quello che vuole — quanto che essa è al livello umano: dovendo l'uomo *provare* il bisogno di sapere, perchè il processo di ricerca abbia l'avvìo che l'uomo in concreto, qui ed ora, gli dà; e alimentandosi la ricerca di quello che l'uomo in concreto, qui ed ora, le arreca di sua esperienza e di dedizione e di serietà o di slancio.

Or se la ricerca, ogni ricerca, è al livello umano, al livello umano è quella ricerca d'ogni umana ricerca che è la filo-sofia. Solo l'uomo *vuol* sapere, e deve *voler* sapere per mettersi a cercar di sapere. Chè più in basso dell'uomo c'è, magari, la sapienza sorprendente insita in quelli che chiamiamo istinti, ma non c'è ricerca, non c'è problema, non c'è angoscia, non c'è tensione, nè, quindi, domanda di quel che sia problema, tensione, angoscia. Così la filosofia potè essere addirittura identificata con l'umanità, con l'esser uomo dell'uomo: e, in ogni caso, essa caratterizza l'uomo e, ne sia la gloria o ne sia il tormento, o tutt'e due, certo è il segno e l'insegna dell'uomo. È l'uomo che cerca, è l'uomo che filosofa.

8. – Che cosa ricerca? che cosa vuol sapere?

Viene in mente, come prima risposta, l'antico ἐζήτησα ἐμαυτόν. E se si spiega l'odierna reazione all'intimismo di ieri, spesso torbido e decadente, rischia d'essere cieca e stolta la paura, che sembra si abbia, dell'analisi interiore, come un debilitante da cui sia urgente guardarsi. Conoscersi è, invece, una gran prova di forza: e senza conoscersi non c'è moralità. L'analisi interiore è essenziale alla filosofia morale, e comprende, raffinato, ciò che la psicologia dice sentimento, emozione, desiderio, tendenza, propensione, aspirazione umana. Tutto questo è umano, troppo umano: e non a caso vollero richiamare la filosofia a questa conoscenza della natura umana (e degli umani costumi) quanti pensarono che la scienza, da un lato, e la religione, dall'altro, fossero tutt'altra cosa, in cui la filosofia non ha da metter bocca.

Ma il tentativo di chiudere l'uomo nel suo fòro interiore e quindi restringere la filosofia all'etica, pur intesa in senso larghissimo, fatto molte volte, molte volte non è riuscito. L'uomo è troppo immerso nella natura perchè possa disinteressarsene; e, a parte i suoi desideri e le sue curiosità, la sua stessa vicenda su la terra è talmente legata alle « leggi » di natura — o, in ogni caso, a quei comportamenti del suo fisico e della sua psiche

che egli *trova* in sè anche se non ha concorso (o non s'è accorto di concorrere) a formarli — che, se prescindesse dalla natura, prescinderebbe da una parte di sè stesso, e anzi, da una tal parte che, lavorata continuamente, nella sua coscienza, dalla sua attenzione e dalla sua volontà, è intrecciata con l'intera sua vita in modo, che tutta la sua vita si disferebbe se le fosse sottratto lo stame, posto dalla natura.

Ma l'uomo che vive nella natura e intanto la osserva, la studia e se ne vale, e tuttavia non le si asservisce, anzi ne attira le forze dentro suoi progetti che con esse realizza, è fatto troppo complesso per poter rientrare in una delle due alternative d'un comodo e semplicistico dilemma: — o l'uomo si ritira, almeno come interesse e attenzione, dalla natura, e questa rimane oggetto di scienza, senza che la filosofia si incuriosisca dell'attività dell'uomo che fa scienza, o ne parli sì, ma separatamente dalla considerazione della vita più propriamente « spirituale » dell'uomo; — o l'uomo resta nella natura anche per l'interesse e l'attenzione che le dedica, e allora la filosofia, volendosi render conto di tutto l'uomo, è dall'uomo stesso, che fa scienza della natura, condotta a non occuparsi più solo dell'uomo, sì anche della natura, donde un ripristino del concetto ciceroniano della filosofia come scienza di tutte le cose naturali, umane e divine.

Il dilemma non sussiste, perchè le due possibilità non sono affatto l'una l'alternativa dell'altra. Chè, nessuna delle due è davvero sostenibile: quindi nessuno può pensare di proporre l'una in luogo dell'altra.

Non sussiste la possibilità che l'uomo si disinteressi della natura, e che la filosofia, quindi, prescinda dal rapporto dell'uomo con la natura, anzitutto perchè l'uomo è un essere che nasce: e nascere vuol dire trovarsi in vita con una struttura o « natura », che non cessa d'esser tale se è considerata il prodotto d'una evoluzione contingente e non il portato d'una necessità « eterna » ineludibile: essa resta, comunque, « natura », perchè chi « nasce » la trova in sè, e, per quanto possa lavorare a trasformarla con la volontà, la mantiene, proprio perciò, come il dato che trova e trasforma.

Ed è vero che l'uomo ha, molte volte e in molti momenti di diverse civiltà, volto la propria ascesi in direzione avversa alla propria natura; ma questa stessa considerazione della natura come ciò da cui lo « spirito » abbia da staccarsi per purificarsi da ogni desiderio che ad essa lo leghi, mantiene la « natura » come termine di un rapporto, fuori del quale non si può saltare, chè saltarne fuori sarebbe non poter neppure cominciare quel processo di purificazione, che, invece, si vuole spingere il più innanzi possibile e, al limite, portare a compimento.

Ora, come l'uomo può davvero allontanarsi da ciò che in lui è natura, ma riconoscendo il rapporto iniziale inabolibile che ad essa in principio lo lega, così la filosofia non può ignorare tale rapporto e volgersi esclusiva-

mente a studiare l'uomo nella sua interiorità a sè medesimo, chè, tra l'altro, proprio nella sua interiorità l'uomo vede affiorare i suggerimenti, benigni o perversi, che vede giungere dalla sua « natura » (si siano, o no, in essa integrate le influenze sociali consolidatesi nell'« ereditarietà » con cui egli « nasce »), non avendoli egli prodotti in sè medesimo con la sua opera conscia e volontaria, anzi pronunziandosi, fin dall'origine, avverso ad essi, che tuttavia non può scacciare o estirpare da sè medesimo se non movendo da essi per combatterli o lavorare a bonificarli.

Nè sussiste l'alternativa secondo cui, l'uomo interessandosi alla natura per capirla e valersene, la filosofia debba diventare scienza delle cose naturali (e divine), oltre che delle umane, e quindi la filosofia debba sistemarsi come un complesso di scienze, una delle quali soltanto sia l'antropologia, mentre le altre, filosofiche allo stesso titolo e distinte dalla antropologia, siano l'una una fisica filosofica, e l'altra una teologia pur filosofica.

Tutto ciò si è molte volte tentato di fare, e anzi le diffidenze contro un'umanizzazione della natura e un'antropomorfizzazione di Dio sono state tali, da suggerire, per quel che riguarda la natura, lo sforzo di costruire una fisica puramente oggettiva, in cui i fenomeni siano studiati « in sè », senza che l'uomo che li osserva li misura e li studia, influisca nel loro determinarsi, ma resti, al contrario, di fronte ad essi, come il loro registratore, anzi come l'inventore di registratori meccanici, dentro i quali i fenomeni vadano a costituirsi « quali sono », senza che l'essere osservati e studiati dall'uomo li modifichi o, comunque, li concerna.

Ma l'inanità dello sforzo oggi è chiaro non solo in fisica nucleare. In questa, si sa che se s'illuminano le « particelle », si determina, non si rileva la loro posizione; ma nella macrofisica è altrettanto chiaro che le condizioni fatte dall'osservatore o sperimentatore al fenomeno osservato o sperimentato, possono non esser calcolate essendo costanti, tuttavia i fenomeni osservati o sperimentati sono quelli che sono *nel* rapporto con l'osservazione o sperimentazione che, in condizioni mantenute con ogni rigore costanti, ne è fatta.

Parlare di fenomeni « in sè » è un'assurdità che, a dire il vero, non s'incontra presso gli scienziati: i quali insistono, certo, su l'« oggettività » della loro scienza d'esperienza, e s'oppongono a ogni relativizzazione dei suoi risultati alle mutevoli peculiarità dei vari osservatori, ma, così facendo, non pensano a risecare il fenomeno fuori del rapporto in cui esso è osservato o sperimentato, anzi sanno benissimo che il fenomeno stesso è un rapporto, sicchè sarebbe, non solo alterarne, ma perderne il concetto farne un'« essenza » immutabile, costituita in sè, fondamento ai rapporti e non rapporto essa stessa.

L'obiezione che, « se ogni fenomeno è un rapporto, è rapporto fra rapporti, e non è rapporto all'osservazione o sperimentazione che ne vien fatta dagli uomini scienziati, chè l'osservazione o sperimentazione di costoro è rilevazione e registrazione pura, inessenziale al costituirsi dei fenomeni stessi », è valida istanza contro ogni soggettivizzazione della scienza — quindi contro ogni sua umanizzazione come relativizzazione o, appunto, soggettivizzazione — ma non è istanza valida contro la piana constatazione che, senza soggetti quali che siano, capaci di osservare (e, *a fortiori*, sperimentare), non c'è rilevazione o registrazione: sicchè, quanto più gli osservatori (o sperimentatori) vigilano sè stessi e controllano i loro apparecchi perchè niente di imperfetto o di « soggettivo » turbi la rilevazione « esatta », genuinamente « obiettiva » dei fenomeni, tanto più questa imparzialità, questa obiettività, questa scientificità rigorosa, questa esattezza di controllo è umana: non, certo, nel senso dell'arbitrio, o dell'impressione « soggettiva », bensì nel senso del rigore scientifico capace, non solo di rilevare il fenomeno « esattamente », ma anche di controllare l'esattezza stessa delle proprie rilevazioni. Il che si riferisce, appunto, alla scienza, quindi all'umanità capace di scienza, e trionfatrice, in questa, della propria mutevolezza « soggettiva », a tutto vantaggio della propria « obiettività »: ma questa è, in un senso elevatissimo, umanità, più che non sia umanità l'inesattezza incapace di rigore, la quale, invece, occupa tali basse parti di ciò ch'è umano da premere verso il men che umano, tanto cade fra il peggio dell'uomo.

Se Heisenberg scriveva recentemente che non conosciamo la natura, ma il nostro rapporto con la natura, mi sia permesso richiamare quanto ho scritto nella *Scienza* nei due capitoli, tra loro complementari, «la natura nell'uomo » e « l'uomo nella natura », e negli altri due, parimenti complementari, « la natura nella scienza » e « la scienza nella natura », per riottenere il risultato che il rapporto osservazione-osservato è invalicabile: non c'è osservato senza osservazione; non c'è fenomeno senza rilevazione.

E come la scienza è scienza dei fenomeni dantisi alla scienza, così la filosofia può e deve studiare la scienza nel suo rilevar fenomeni dantisi ad essa in essa, non deve nè può saltar fuori della scienza, per studiare la natura in un suo « in sè » che le toglierebbe d'esser fenomeno — chè fenomeno è fenomeno alla rilevazione che un qualsiasi soggetto ne faccia — per erigerla in un'essenza, o complesso di essenze, che, a loro volta, o sarebbero i pensieri di una Mente che le ha istituite, o sarebbero ritenute originarie e assolutamente prime, ma neppur allora riuscirebbero a esser prime tranne che nella considerazione del platonico che le premette al suo atto di pensarle, e cioè le segna, nel pensiero, prima dell'atto pensante.

9. – Che se dall'impossibilità che la filosofia s'occupi della natura fuori del pensiero che obiettivamente la studia, si passa a considerare se possa la filosofia occuparsi di Dio e del divino a parte dalla coscienza umana che li pensa e li venera, qui ci soccorre quanto cercammo di stabilire nella filosofia della religione (1), come dianzi potè soccorrerci quel che fu precisato nel libro su *La scienza*.

Non c'è religione dove l'uomo pretenda di *porre* lui Dio, perchè è lui a pensarne il concetto in teologia. Ma quando la teologia stabilisce il concetto di Dio « in sè », deve la filosofia notare che è l'uomo che volontariamente astrae da sè nel fissare il puro concetto di Dio considerato solo in sè medesimo.

Vale a dire: come la scienza si sforza di prescindere del tutto dall'osservatore per descrivere solo l'osservato a parte dall'osservatore, ma questo sforzo può fare, e con successo, soltanto movendo dal rapporto osservazione-osservato e da questo rapporto risecando il fattore « osservazione » dopo aver provveduto a renderlo rigorosamente costante, sì da poterlo senza inconvenienti omettere nel conto, così la teologia, volendo essa stessa essere scienza, si sforza di fissare il concetto di Dio a parte dall'uomo che lo vien pensando.

Ciò la teologia fa considerando la c r e a t i v i t à di Dio come dovuta a un Suo volere, non inscritta nella Sua essenza; e considerando la p a t e r n i t à di Dio rispetto all'Unigenito come originaria e essenziale sì, ma puramente rivelata, sì da poterne attingere solo dalla rivelazione il concetto.

Ora — a parte il fatto che la generazione dell'Unigenito Logo è dalla stessa teologia considerata essenziale a Dio, al quale, dunque, è essenziale la paternità dell'Unigenito, sicchè è in lui originario ed essenziale il rapporto Padre-Figlio, e « rapporto » non è rigida coincidenza e identità con sè, chè, al contrario, l'essenza stessa di Dio è movimento di generazione che il Padre fa del Figlio unigenito e coeterno — l'altro rapporto, considerato estrinseco a Dio, cioè il rapporto di « creazione » del finito, è, pur così concepito, tale che se, da parte di Dio, solo un Suo libero volere fa essere il creato, che dunque poteva non essere sol che Dio non volesse crearlo, da parte del creato — e, per esso, dell'uomo, capace di pensare sè, le cose, e lo stesso rapporto di creazione dal quale procede — il rapporto creato-Creatore è così fatto, che l'uomo non può saltarne mai fuori, perchè proprio da quel rapporto egli è costituito come esistente creatura. E se ciò importa che l'uomo non possa mai considerarsi altrimenti che come creatura, vincolata, quindi, a un suo creatore, comunque conce-

(1) Costituirà un'altra « Memoria », come la presente.

pito (1), lo sforzo che egli fa per pensare Dio f u o r i del rapporto con lui come suo creatore, la tensione, cioè, verso l'affermazione di una aseità di Dio, onde Gli sia estrinseco il rapporto di creatore alla sua creatura, è uno sforzo che può sempre esser fatto e riuscire, ma movendo dall'interno del rapporto, per soppressione volontaria di uno dei termini di esso, non per scomparsa o, peggio, assenza di tal termine.

Nè il non poter essere soppresso il termine umano del rapporto se non *nel* rapporto e da parte dell'uomo stesso che volontariamente lo sopprime nella propria considerazione di Dio, importa che Dio apparisca necessitato, invece che libero, e che, quindi, la sua « creazione », cessando d'esser un atto di libero volere, si àlteri in una causazione necessaria, per cui Dio causi il mondo con lo stesso atto con cui causa sè stesso, sicchè, come non sarebbe se non causasse sè stesso, così nemmeno potrebbe causare sè stesso, sostanza, senza causare, con lo *stesso* atto, i modi divenienti di sè indiveniente.

Nessuno spinozismo del genere si riaffaccia a sostituire il creazionismo, quando si ribadisce che l'uomo non può saltar fuori del rapporto creatura-creatore, e che solo dall'interno e nell'interno di tal rapporto l'uomo può mentalmente tralasciare di considerare sè, termine umano del rapporto, per considerare solo il termine divino del rapporto, sì da studiarlo, dall'interno del rapporto, prima e senza il rapporto medesimo. Ciò significa solo che Dio entra nel rapporto quando, se e perchè vuole egli stesso stabilirlo.

Il che significa, sì, che Dio potrebbe non istituire il rapporto se volesse non istituirlo; ma significa anche che, quando lo stabilisce, non lo stabilisce n e c e s s i t a t o a stabilirlo, e a stabilirlo quale lo stabilisce. Cioè — traducendo ancora — la creazione è libera (o, che è lo stesso, è autentica creazione, non causazione necessaria, che non possa non essere, nè possa

---

(1) Quando prova a considerarsi increato, o ricasca a tentar di pensarsi creatore di sè medesimo e facitor di sè stesso, col che di nuovo si gemina in creatore e creatura, e la propria esistenza, cioè il proprio esserci di fatto, considera creatura, mentre considera creatore il proprio Io puro, ritenuto universale, nella sua libertà di porre l'esistenza finita; oppure prende sè come un fatto, riconosce la propria finità, nega ogni processo di creazione da cui, come fatto, proceda, insiste sul proprio limite, e così, per non considerarsi « creatura », si considera « modo » dell'unica Sostanza, o « forma » transeunte dell'unica permanente Materia, o istituzione, presto messa e presto tolta, della Storia: col che ribadisce a sè catene ben più stringenti che non sia lo « status » di « creatura », la cui dipendenza è solo iniziale, perchè la maniera della sua dipendenza è d'essere sciolta nell'atto stesso d'esser posta, ond'è, sì, abbandonata, ma, appunto così, lasciata libera di farsi da sè il suo destino, con uno « status » creaturale, da mantenere nel suo preciso valore letterale, chè ogni scarto verso una tentazione di considerarsi assoluto, indipendente, lo vincola a un'interiore necessità ineludibile, perchè agente dentro, non sopra di esso.

esser diversa da quella che di fatto risulta essere); ma, quando ci sia, il rapporto da essa instaurato è tale, che, da una parte, l'uomo, posto in e con tale rapporto, non può saltarne fuori, pena il vanificarsi esso stesso e cadere nel nulla, dall'altra, Dio, nel porre l'uomo, entra volontariamente in un rapporto così libero, da render libera perfino la risposta umana alla divina opera di crearlo, ma, entrando e stando da volontà libera infinita nel rapporto con la volontà finita istituita anch'essa come libera, nel rapporto sta sì come liberamente rapportantesi all'uomo che pone in libero rapporto con sè, ma questo è ben un rapporto, non un'assenza di rapporto e, come rapporto, in esso Dio si pone con l'uomo che liberamente crea, come in esso sta e resta l'uomo liberamente creato da Dio nel libero rapporto.

Da ciò si ricava che, mentre è perfettamente legittimo che il teologo svincoli il concetto di Dio dallo stesso rapporto fra Dio e uomo, perchè solo svincolandolo dal rapporto stabilisce che il rapporto stesso è liberamente istituito da Dio solo quando e perchè Egli vuole istituirlo, il filosofo della religione può e deve osservare al riguardo che il teologo, quando svincola il concetto di Dio dal suo rapporto con l'uomo, muove da questo rapporto medesimo, per il quale l'uomo parla di Dio da cui si sente creato, e, all'interno di questo rapporto, sopprime volontariamente il termine umano di esso, per lasciar *solo* il termine divino, esprimendo così la Sua libertà di istituire liberamente, per atto di volere, senz'alcuna necessità, lo stesso rapporto in cui l'uomo è fatto esistere e reso pensante e libero, onde appunto, nella teologia, egli sopprime la considerazione di sè stesso per considerare solo Dio e considerarlo solo.

10. – Da tutto quanto precede si conclude che l'uomo può ben considerare, da una parte, la natura e, dall'altra, Dio, *fuori* del rapporto con sè; ma ciò può fare solo *dall'interno* del suo rapporto con loro, onde non può la filosofia aggiungere una considerazione diretta, da una parte, della natura, e, dall'altra, di Dio, come *altre* « parti » della filosofia, parallele alla « parte », sia pur centrale, dedicata alla filosofia dell'uomo; chè, al contrario, la filosofia può considerare il rapporto dell'uomo con la natura e il rapporto dell'uomo con Dio solo all'interno dello studio dell'uomo e delle sue singole attività, tra cui il rapporto in cui l'uomo stesso si pone con la natura e il rapporto in cui entra con Dio.

Resta che la filosofia è indagine dell'uomo su l'uomo: *dell'*uomo e solo di lui, perchè, dicevamo, l'indagine è possibile solo al livello umano, nè livello umano importa più, o meno, o altro che indagine e lavoro; *su* l'uomo, e solo su l'uomo, perchè sono uomo i rapporti di lui con la natura e con Dio.

Ma ciò non importa affatto umanizzazione della natura e antropomorfizzazione di Dio, o, in ogni caso, relativizzazione della natura e di Dio all'uomo.

Nessuna relativizzazione nel senso che l'uomo deformi la natura quando intende a studiarla, e deformi Dio immaginandolo a propria simiglianza, come un uomo in grande, quando lo pensa o lo venera: nè la natura nè Dio sono deformati dall'uomo nel rapporto in cui l'uomo entra con loro, bensì essi prendono la debita forma che non possono non prendere nel rapporto in cui l'uomo entra con loro: e «rapporto» è bensì relazione, fuor della quale l'uomo non può saltare, ma non è relativizzazione o deformazione, bensì formazione nella debita forma di rapporto *intenzionale* alla natura e a Dio, non di riduzione di questi a sè.

Ma ciò significa che l'uomo è bensì misura di tutto, oltre che di sè stesso, ma solo nel senso che la sua intenzionalità verso la natura lo rende capace di misurare la natura secondo la misura propria di essa rispetto a lui che la misura, e l'umana intenzionalità verso Dio permette all'uomo di stabilire l'immensurabilità di Dio come incommensurabilità di Lui, infinito, rispetto a sè, pensante ma finito: e incommensurabilità di Dio con l'uomo, cioè immensurabilità di Dio, significa, in parole più nette, libertà divina di Dio di fronte alla libertà umana dell'uomo.

Donde ancora discende che la filosofia, essendo studio dell'uomo su l'uomo, solo dell'uomo sul solo uomo, cioè su tutti i rapporti dell'uomo con chicchessia e checchessia — Dio, natura e sè medesimo —, ha per carattere imprescindibile l'umanismo. Ma non nel senso di una clausura dell'uomo, ond'egli, limitato all'umano, invano tenti di riferirsi anche alla natura e a Dio, e, ove tenti, sempre abbia da fare con proprie immagini e concetti, e non mai con la natura schietta e con Dio vero; bensì nel senso che, essendo questi rapporti intenzionali tanto verso la natura e verso Dio, quanto verso la propria natura e le proprie opere, tutte studiate come termini di autentici rapporti intenzionali, e non come proiezioni dello stesso pensiero che le indaga, l'uomo trova nei suoi rapporti con essi, quindi entro tali suoi umani rapporti, l'intenzionalità sua verso la natura, Dio e sè stesso: cioè trova la natura, Dio e sè stesso, *nei* rapporti suoi intenzionali verso di essi.

Onde umanismo, significando rapporto intenzionale, e quindi trovamento della natura, di Dio e di sè stesso nei rapporti, autenticamente intenzionali, verso di essi, non solo non importa le polemiche antiteologiche, antidealistiche e antinaturalistiche di cui l'umanismo corrente e volgare si alimenta, ma le esclude, chè, al contrario, negati polemicamente Dio, gli ideali e la natura come tali, l'uomo, del quale solo all'umanismo resterebbe di occuparsi, sarebbe ridotto al solo rapporto dell'uomo verso

sè stesso, chè di Dio sarebbe proibito parlare, gli ideali sarebbero ridotti a ideologie prodotte dal corso stesso della vita sociale degli uomini, e la natura, come pura materia lavorabile dall'uomo, si risolverebbe in tal lavoro umano, onde l'uomo si ridurrebbe al solo suo rapporto verso sè stesso e il proprio lavoro; ma ancora, il proprio lavoro non dovendo obbedire a nessun'altra legge che la stessa volontà impositrice dei fini sociali da raggiungere, il rapporto si ridurrebbe solo a quel sartriano librarsi nella propria libertà, che contrasta, sì, col concetto di una rigorosa necessità della dialettica storica, avanzante verso mète così necessarie come necessarie, e quindi prevedibili, le tappe del cammino dialettico verso di esse, ma, guardato dall'altro lato, è quella stessa ineludibilità di un processo storico che, non potendo essere che libero, non può avanzare che come liberamente avanza, nè può raggiungere se non la mèta che liberamente pone come termine del suo libero avanzare.

Ora se l'uomo si sente, sì, spesso librato nel nulla-tutto di tale libertà affidata solo a sè stessa, egli stesso realizza che, librato in tale libertà, egli è vertigine pura, e non lavoro, mentre *lavora* solo se s'impegna a perseguire un fine determinato che a sè egli proponga fissandolo come *mèta* da raggiungere, e imparando da esso quali passi deve fare e come dirigerli e regolarli per raggiungerlo: il che è intenzionalità schietta, riapparente dovunque la stessa ebbrezza della libertà, per dare una realizzazione a sè stessa, si metta a fare qualcosa di determinato, pur liberamente scelto e liberamente determinato per libera scelta.

Ora, con l'intenzionalità, riappare un tipo di rapporto per il quale l'uomo è ben lontano dal moltiplicare arbitrariamente sè stesso in tante immagini di sè stesso quanti oggetti prenda a studiare illudendosi di raggiungerli: riappare, cioè, la serietà dello studio della natura e la sincerità del rapporto con Dio, e, in tale serietà e sincerità, il tendersi dell'uomo a capire la natura nei *suoi* comportamenti e a sentire Dio nella *Sua* infinità.

Così, in una parola, l'umanismo prende senso dall'intenzionalità dell'uomo verso tutto quanto egli seriamente e sinceramente faccia « oggetto » del proprio studio: lungi dal ricevere il proprio significato da una negazione e annullamento di tali « oggetti », onde l'uomo resti solo con sè stesso, a impazzire tra le moltiplicate immagini di sè stesso, facenti anello intorno a lui e vietantigli l'accesso ad altri e altro che lui medesimo.

L'intenzionalità del rapporto dell'uomo verso tutto ciò che seriamente e sinceramente egli studia, non lo isola, bensì lo costituisce nella serietà e sincerità di rapporti autenticamente *umani* con tutti e tutto, sicchè, in questo senso, è seriamente e sinceramente umano ogni suo impegno a capire chicchessia e checchessia, ed è quindi radicale, ma aperto, onnicomunicativo e onnicomunicante umanismo la filosofia che l'uomo svolge,

studiando, da uomo, i propri umani rapporti di comunicazione con chicchessia e checchessia. L'uomo *copula mundi* misura *tutte le cose* quali egli le trova studiandole nei propri rapporti con esse.

XI. — Caratteri della filosofia: il razionalismo.

1. – Anche il razionalismo — come l'umanismo — è riconosciuto quale carattere della filosofia da quasi tutte le scuole filosofiche, anche contrastanti tra loro.

Ma bisogna anzitutto depurare il concetto di razionalismo oggi più corrente, per mostrare come esso sia — non meno del concetto più diffuso di umanismo — gonfio di intenzioni polemiche, che vanno sottoposte a critica. Si vedrà allora che neppure queste polemiche in favore del razionalismo assoluto resistono alla critica. E come già accadde per l'umanismo, accadrà parimenti per il razionalismo che esso si paleserà fondato su tutt'altra base da quella che credono i suoi polemici difensori. Ma su quell'altra base, si vedrà che è davvero il razionalismo il carattere della filosofia, e che davvero filosofia è razionalismo, nè può esser altro restando filosofia.

2. – Sgombriamo anzitutto, dal concetto che oggi è più diffuso di « razionalismo », il ricordo di quell'indirizzo di pensiero che, tra Sei e Settecento, suol essere contrapposto, quale razionalismo, all'indirizzo empiristico seguìto soprattutto nelle isole britanniche.

Del resto, quel razionalismo sei-settecentesco è, visto da vicino, cosa molto diversa da quel che volgarmente si crede, quando si pensa che esso predichi il metodo del puro ragionamento *a priori*, a parte dall'esperienza. Ciò è vero solo di alcuni aspetti di quella maniera di filosofare. Peraltro Cartesio fu grande fisico, e anche grande sperimentatore, oltre che grande matematico e grande metafisico. Leibniz fu, parimenti, grande fisico, oltre che grande matematico, gran logico, gran metafisico. Perfino Spinoza, campione, nell'*Etica*, di un'esposizione rigorosamente deduttiva del proprio pensiero, aveva una sua teoria dell'esperienza, soltanto accennata, però, nell'incompiuto *De intellectus emendatione*. Si può quindi dire che questi razionalisti coltivarono l'esperimento, che è cosa ben più seria dell'esperienza sensibile teorizzata dagli empiristi.

Comunque, non è questo razionalismo l'antecedente a cui più si richiami il razionalismo d'oggi. Piuttosto esso si richiama a Kant: al Kant della Ragion pura teoretica, quando la Dialettica trascendentale è interpretata come un'antimetafisica (sebbene Kant la indirizzasse, invece, a fondare una metafisica morale, da erigere in luogo della metafisica teoretica, da lui criticata); al Kant della Ragion pura pratica, quando l'origine puramente razionale del dovere morale è affermata, contro ogni tendenza ad ammet-

tere i sentimenti spontanei nella vita morale, e quando la fede morale è ammessa come postulazione della coscienza morale, a parte dalla « verità » teoretica; al Kant della *Religione entro i limiti della semplice ragione*, dove è respinta ogni religione che non si riduca ad esser espressione della pura moralità, d'origine schiettamente razionale.

Del criticismo ci occuperemo espressamente nel prossimo capitolo. Qui sia rilevata l'interpretazione del razionalismo come affermazione, non solo della sovranità della ragione su l'esperienza, ma anche della esclusiva validità di ciò che sia puramente razionale, in polemica contro la validità di ogni apporto sia del sentimento, sia della fede come tali, tranne che si facciano espressioni della stessa ragione nel suo uso pratico.

E questa è l'intonazione del razionalismo che oggi è fatto valere, anzitutto contro l'ammissibilità di una fede — rispetto alla quale il razionalismo ha ripreso, tal quale, l'atteggiamento dell'illuminismo settecentesco e del suo continuatore, il positivismo ottocentesco: tutto ciò che non sia risultato di sano ragionamento è superstizione; l'uomo deve essere, dalla ragione, liberato da tali tenebre —, e poi contro ogni suggestione del sentimento, e, in genere, di quanto può essere movimento psicologico spontaneo — il razionalismo, a questo riguardo, si presenta come un logicismo rigoroso, ben risoluto a separare quanto è logico da quanto è psicologico, e a prescrivere il più strenuo uso della ragione nella costruzione rigorosa delle scienze, proscrivendo qualsiasi intrusione o mistione di considerazioni psicologiche, chè, tra l'altro, la psicologia stessa è diventata, e sempre più deve diventare, scienza sperimentale, e sperimentale soprattutto dei comportamenti.

3. – Caratterizzato da questi atteggiamenti polemici antifideistici e antipsicologistici, il razionalismo d'oggi non rinnova, ma, direi, presuppone la distinzione tra razionalismo e intellettualismo — vecchia distinzione che, con le sue potenti radici in Kant, acquistò il maggior vigore quando Hegel fu antintellettualista al tempo stesso che faceva rientrare nella ragione concreta gli apporti del sentimento, del costume e della fede — per cui il razionalismo d'oggi lascia che tra intellettualismo e praticismo si svolga una furiosa polemica, senza sentirsene toccato, chè ragione concreta non è intelletto astratto, e le vittorie del praticismo su l'intellettualismo possono dare una coloritura speciale al razionalismo, ma non scuoterlo nè smuoverlo dalle sue fondamenta. Il che merita un chiarimento rapido, ma non fuggevole.

Per Hegel, intellettualismo è una posizione filosofica rispondente al momento fenomenologico in cui l'uomo si trova di fronte a una realtà precedente al suo atto di affrontarla e si dispone a « conoscerla » in tale

sua alterità e anteriorità al suo atto di conoscerla. Questa impresa di voler « conoscere » qualche cosa di *altro* dall'intelletto che si tende a conoscerlo, diventa presto oggetto della critica scettica, che è il dovuto esito della posizione intellettualistica. La ragione sa, invece, di *fare*, praticamente, i suoi oggetti: la cui conoscenza non importa, dunque, uno sporgersi dell'intelletto verso cose non sue, ma un ritrovare, nel *fatto*, i fini stessi che la ragione ha perseguiti nel farlo.

Per questa via, manca ogni motivo di contrapposizione tra ragione e azione, e il razionalismo può riconoscersi nel praticismo, nelle sue varie forme, perchè la polemica del praticismo contro l'intellettualismo, quanto più demolisce l'intelletto nelle sue pretese conoscitivistiche e teoreticistiche, tanto più rafforza un razionalismo che sia pronto a riconoscere, a un tempo, la razionalità dell'azione e l'attività, praticità, costruttività, operatività essenziale della ragione in tutti i suoi procedimenti.

Il praticismo, poi, ha assunto e assume forme varie, tra le quali predomina il concetto marxistico di rovesciamento della filosofia stessa in prassi. Non solo la « conoscenza » di ciò che già ci sia, deve cedere al « fare » la nuova realtà sociale, da sostituire all'antica; ma la stessa filosofia deve mutare il suo atteggiamento contemplativo di studio dell'essere, in atteggiamento operativo di ciò che essa medesima, agendo come ideologia, deve far essere.

Ma ci sono anche, del praticismo, forme pragmatistiche varie, raccomandanti all'uomo di agire, e giudicare, dagli effetti pratici dell'azione, quali vie battere e quali abbandonare, senza pretendere di poter guidare l'azione stessa con verità teoretiche e certezze intellettuali precedenti all'azione, che non debbano esse stesse attendere dai risultati dell'azione la conferma, o smentita, che le convalidi o le invalidi.

Un'altra forma assunta dal pragmatismo fu l'interpretare come un semplice inquadramento e maneggio, a fini pratici, dell'esperienza, la « conoscenza » che l'intelletto ne acquista riassumendola nei comodi schemi dei suoi concetti. Una nuova fenomenologia provvide, allora, a distinguere il momento fenomenologico in cui l'uomo è « intelletto », che semplifica praticamente la realtà d'esperienza sconnettendola nei suoi « concetti », dal momento fenomenologico ulteriore in cui l'uomo *intuisce* metafisicamente la verità e unità di ciò che l'intelligenza gli presenta moltiplicato in « concetti » utili a maneggiar l'esperienza.

Bergson avrebbe potuto chiamare ragione concreta questa visione unitaria e metafisica della realtà, che corregge le distinzioni pratiche operate dall'intelletto. Ma non dètte nome di razionalismo concreto, bensì di intuizionismo, alla sua dottrina, dichiarando, col fatto stesso di questo nome, di richiamarsi piuttosto all'analisi psicologica che al raziocinamento logico.

Quando, invece, il razionalismo d'oggi, rifiutata ogni metafisica, e anzitutto una visione monistica poggiante su l'intuizione della vita profonda e unitaria della coscienza, prende, a modello di uno strenuo intransigente esclusivo uso della ragione nel suo procedere genuinamente logico senza inquinamenti d'origine psicologica, la costruzione logica delle scienze, anzitutto matematiche, e poi sperimentali, non ha motivo di opporsi a chi insiste nel rilevare che proprio il procedimento logico è operativo, che la costruzione matematica è operativa e operativa è la sperimentazione fisica, sicchè è operare lo stesso ragionare, e può un razionalismo intransigente accogliere le istanze operativistiche, quindi, in questo senso, praticistiche, di gran parte del pensiero contemporaneo, tanto più benevolmente, quanto più l'affermata convenzionalità dello stesso costruire logico non ne minaccia affatto la razionalità, distruggendo solo la pretesa di una ragione rivelatrice di verità metafisica, e mantenendo le polemiche antifideistica e antipsicologistica che, considerate egualmente vitali sia dal razionalismo sia da varie forme di praticismo, autorizzano un'alleanza, o addirittura fusione, di razionalismo e praticismo, la ragione stessa essendo essenzialmente pratica e operativa.

4. – Come non dal praticismo, bensì solo dal fideismo e dallo psicologismo, così il razionalismo d'oggi non si guarda nè dal naturalismo nè dall'empirismo. Il che può sorprendere chi rammenti l'intransigenza di certe posizioni antiempiristiche (e antipraticistiche) del razionalismo classico; ma la simpatia (o, almeno, non antipatia) per il praticismo (che sembra trascinarsi dietro sempre una forma di empirismo, perchè gli effetti pratici delle realizzazioni non si possono che constatare per prenderne norma, e constatare per orientarsi è empiria) ci facilita la comprensione di un atteggiamento, come quello dell'odierno razionalismo, per cui esso non rifiuta prese di posizione empiristiche, con intenzioni naturalistiche, più o meno rilevate.

Quanto al naturalismo, l'alleanza del razionalismo con esso è antica. Anzi il razionalismo è stato reso possibile da una forse temeraria, ma spontanea e vivissima fiducia, che la natura sia commisurata alla ragione umana, sicchè questa possa comprenderla, veramente e tutta, se pure gradualmente e progressivamente. A suscitare e alimentare questa fiducia concorreva la concezione cristiana (ma non esclusivamente cristiana), che l'universo fosse, in un qualsiasi senso, opera di un Dio a cui l'esser ragione (o Logo) sia essenziale, quanto l'esser potenza (o Padre) e ispirazione (o Spirito): concezione che era mantenuta quando si affermava, non solo che la ragione umana è immagine e simiglianza della divina, come dice la Bibbia, ma che, addirittura, ragione umana e ragione divina o cosmica sono una

sola ragione, a cui lo svilupparsi, nell'uomo, gradualmente nel tempo, non toglie d'essere la stessa ragione presente eternamente nell'universo, sì da poter intendere le leggi che regolano la natura come omogenee, se non identiche, alle leggi della ragione che le studia investigandole e teorizzandole.

Il matematismo, non solo degli antichi Pitagorici, ma anche di Galileo e della fisica che oggi chiamiamo classica, poggia anch'esso su la convinzione, che siano di natura matematica le leggi che reggono l'universo, sicchè dir « natura » sia dire « ragione » matematizzante squadernata nell'universo, e dire « ragione » guardando all'uomo sia dire investigazione matematizzante progressiva, da parte della ragione qual'è nell'uomo, della ragione qual'è e opera nella natura.

Né l'empirismo classico fu propriamente antirazionalistico. Mosse, sì, dall'esperienza, invece che dalla ragione; ma non ebbe mai motivo di negare che l'esperienza potesse diventare oggetto di ragionamento, e perfino non negò che potesse essere matematizzabile, cioè che l'esperienza potesse rivelare « leggi » esprimibili in formule matematiche.

Inclinò, sì, l'empirismo a considerare le leggi naturali, e la loro teorizzazione logica e formulazione matematica, come un modo di pensar la natura e rendersela maneggevole, piuttosto che come una rivelazione razionale di una verità metafisica regolante dall'interno una vita unitaria della natura, a noi affiorante nell'esperienza che ne facciamo. Ma almeno come modo di pensare la natura, il ragionamento logico e la formulazione matematica non furono impediti d'applicarsi alla realtà naturale di cui si faceva esperienza. Gli spunti pragmatistici di un Berkeley in perenne, sebbene poco rumorosa polemica con Newton (e con la sua impresa di svolgere una filosofia naturale secondo « princìpi » matematici, e non secondo semplici ipotesi, matematicamente formulate, su una realtà d'esperienza la cui costanza non sia da intendere come una legalità necessaria *a priori*), non vanno dimenticati; ma neppure va dimenticato che Berkeley stesso faceva matematica, e non pensava affatto ad asserire un'eterogeneità tra ragione matematica ed esperienza sensibile, per cui la prima dovesse limitarsi a costruzioni pure, senza aver diritto di applicarsi, in nessun senso e in nessuna maniera, anche all'esperienza, chè anzi la comodità e la praticità del calcolo furono affermate proprio avendo l'occhio all'esperienza e alle sue utilità.

Così, sia pure con venature pragmatistiche, l'uso del ragionamento logico e matematico potè non essere affatto respinto dall'empirismo classico. E anche questo concorre a spiegare l'atteggiamento del razionalismo d'oggi, fieramente avverso alla fede e ai moti psicologici dell'uomo, ma non avverso nè a pragmatismo nè a empirismo, anzi propenso più a un natu-

ralismo inteso empiristicamente alla moderna, che a un naturalismo irrigidito in una fede metafisica nella pura razionalità della natura come tutto, e di ciascun suo fenomeno, inteso come prodotto necessario della natura totale.

5. – Tutto impegnato nelle polemiche antifideistica e antipsicologistica, il razionalismo d'oggi riconosce, dunque, per suo nemico l'irrazionalismo in tutte le sue forme.

Uno sguardo, pur rapidissimo, a queste forme di irrazionalismo, quali esse stesse si son proposte e quali sono state e son combattute dal razionalismo, è dunque necessario per comprendere la posta in gioco, e, quindi, il concetto che la ragione si forma di sè e del proprio compito. Il che solo renderà possibile un esame critico del razionalismo medesimo.

Le forme di irrazionalismo che il razionalismo ha preso a combattere sono molte, alcune più grosse, altre più raffinate. Le più grosse si eliminano più facilmente, e sono le naturalistiche, quando « Blut und Boden » son parsi i fattori determinanti, di fronte ai quali non solo il ragionare — considerato come il sofisticare decadente e impotente di razze incapaci di sentire il destino nei loro stessi istinti e impulsi vitali e seguirlo —, ma anche la « spiritualità » — attardantesi in complicazioni psicologiche e sfibranti analisi interiori — sono apparsi come fermentazioni putride, da cui liberare una vita sanamente fisica, portata dal suo stesso impeto vitale alla realizzazione spontanea e « fanatica » del proprio immanente destino.

Non solo tutto questo è finito nel sangue e nella rovina; ma era perfettamente gratuito, in ogni caso, confondere il sano ragionamento col sofisticare maligno e torbido di impotenti ad agire, e il gagliardo e sano sentimento col morboso compiacimento per i raffinamenti « spirituali » paralizzanti l'azione.

Inoltre, se quel destino fosse stato una missione maturata nella storia profonda di quel popolo, avrebbe usato « Blut und Boden » come semplici materie del suo operare: come si son visti ideali politici guadagnare uomini di tutt'altra stirpe e sangue, e diffondersi in paesi di tutt'altra conformazione del suolo e dell'ambiente naturale.

La ragione può essere il sano frutto dell'umana natura, e la spiritualità il suo sano fiore. La contrapposizione tra natura, sospettata di irrazionalità, e ragione, sospettata di innaturalità, è artificiosa e non merita se non d'essere riconosciuta arbitraria qual'è.

Forme più bonarie (e più stupide) di irrazionalismo hanno predicato l'entusiasmo, l'attivismo e una povera « mistica », intesa come nient'altro che entusiasmo e attivismo, e non come comunicazione misterica con qualcosa di più alto: onde anche la comunità degli entusiasti e degli attivi con-

cepivano stretta solo dall'entusiasmo e dall'attivismo, e non dalla partecipazione convinta a un ideale o a una dottrina di cui fossero pieni come d'un Dio (chè questo è l'entusiasmo), e per cui diventassero, con ogni personale sacrifizio, attivi (chè questo è l'attivismo).

In realtà, la polemica che conducevano contro il ragionare lucido e controllato, e contro un agire che in tal ragionare riconoscesse la propria legittima guida, era un non voler pensare, ma, anzitutto, un non reggere allo sforzo di condurre il proprio pensiero in maniera vigilata e coerente fino a raggiungere, pensando e ragionando, una chiara visione delle possibilità e dei compiti ragionevoli.

Nè c'era, sotto quel buttarsi allo sbaraglio, un'avversione al ragionare, che nascesse da un gagliardo istinto vitale e da una « fanatica » fede in tale istinto, assunto a rivelatore di destino. Quanto a ragionare nel senso di calcolare, nessuno rinunziava a calcolare il proprio interesse e a perseguirlo con ragionata tenacia, con un'acuita furberia a cui si limitava, raffinandosi, l'intelligenza. Ma in cose complesse che, a ragionarvi su, non presentavano vie d'uscita di soluzioni ragionevoli, la disperazione di venirne a capo con la ragione faceva luogo al fatuo ottimismo, che s'esprimeva in slogans idioti come « o la va, o la spacca », oppure « qualcheduno la pagherà ».

Vale a dire, la ragione diceva chiaro che la cosa non poteva « andare », e non poteva non « spaccarsi ». Che, allora, nello « spaccarsi », altri potesse « pagare » i conti, questo non era « irrazionalismo », quale credeva d'essere: era fallimento previsto, bancarotta rischiata senza turbamento di coscienza: era, insomma, leggerezza e disonestà, a cui l'attivismo e pragmatismo ed empirismo e machiavellismo faceva soltanto da maschera, perchè di irrazionalismo non c'era nè la persuasione nè la vocazione.

Ma queste son cose fiacche e di poco conto. È cosa ben diversa la rivolta rousseauiana del sentimento contro la ragione. Della qual rivolta sono due gli aspetti: la fiducia nella bontà di quanto sia rimasto qual è uscito dalle mani di Dio; e la convinzione che l'uomo abbia potuto corrompere e pervertire qualcosa che pur era uscita anch'essa buona dalle mani di Dio.

Inutile rivolgere a tutto ciò l'elementare critica che, se l'uomo potè corrompere la sua facoltà di ragionare, potè corrompere altrettanto la sua capacità di sentire; e se, al contrario, potè serbare pura la sua capacità di sentire, d'altrettanto potè serbare incorrotta la sua facoltà di ragionare. Che il sentimento sia sano mentre la ragione è insana, che la ragione sia insana senza che il sentimento insanisca a sua volta, è cosa ben dura ad ammettere.

Ma questa ovvia critica non toglie che in Rousseau sia stato vivissimo il senso della spontaneità sanamente orientata del sentimento, anche se resti molto difettosa la sua paradossale presentazione della civiltà, fondata su la ragione, come essenzialmente corruttrice.

Che l'uomo trovi per sentimento la via giusta della moralità e della bontà; che, quindi, basti non turbare un giovane, e non guidarlo per vie già tracciate, perchè egli, lasciato a decider da solo, trovi da sè l'orientamento, che male avrebbe cercato di dargli un insegnamento rivolto a coltivarlo secondo teorie e programmi; tutto ciò, per paradossale che suoni, significa un'immensa fiducia nei poteri naturali dell'uomo, cioè una persuasione profonda della bontà — e capacità di bontà e destinazione alla bontà — di quanto è uscito dalle mani di Dio. « Lasciamo libero il sentimento di orientarsi da sè » vuol dire: « la natura data all'uomo è così radicalmente buona, che basta lasciarla fare, perchè il bene sia fatto ».

La corruzione della ragione— e di quanto è « civiltà » fondata su la ragione — ha invece il presupposto — anche se Rousseau non insiste espressamente a dirlo — del peccato voluto commettere dall'uomo. Ma se il peccato menomò e menoma l'uomo, certamente esso disordinò e disordina tutta la natura umana, e l'indebolimento della facoltà di ragionare non può non avere per compagno il pervertimento della facoltà di desiderare. Ogni risanamento della natura spontanea dell'uomo migliorerà altrettanto il potere della sua ragione. Far pesare tutti i sospetti solo su quest'ultima è arbitrario e gratuito.

Dipenda o no, più o meno direttamente, da Rousseau, l'appello dei Romantici a ciò che è immediato è cosa più larga, profonda e importante.

Il richiamo al sentimento individuale vi è continuo: e la purezza e il nativo vigore del sentimento appaiono tuttavia come qualcosa di prezioso che può essere affinato e perfino coltivato, senza perdere nulla della sua spontaneità e della sua freschezza, anzi raggiungendo la perfezione di « anime belle », confortatrici di sè stesse e d'altrui (anche, a volte, in un nobile dolore).

Ma non si limitavano i Romantici a pregiare la bellezza dei sentimenti individuali: essi ebbero il senso degli stati d'animo maturati in ethos nazionale presso i vari popoli. Si illuminarono così ai loro occhi il costume, il folklore, le consuetudini, le forme spontanee di diritto, la poesia popolare, la musica, la danza, il racconto, la favola, le credenze, il linguaggio. L'affetto e l'attenzione erano per il vissuto; pregiate soprattutto la sincerità e la spontaneità; ciò che era immediato e giovane era così amato, che si poteva anche artefarlo, come fece Macpherson con l'*Ossian*: purchè il prodotto dell'artificio *apparisse* spontaneo, era tenuto per innocente e pregiato come tale.

Così orientati e disposti, i Romantici avevano orrore e terrore del ragionare complicato e sottile, come di una tentazione in cui lo spirito del male inducesse i malaccorti. Ai ragionamenti dalle conclusioni incerte o fallaci opponevano il diritto sentire di coscienze oneste, cariche di saggezza popolare e fresche di non conculcata poesia.

S'intende che questa polemica contro il raziocinare complicato e ingannevole si opponeva a una ragione orgogliosa, che aveva preteso sottoporre al proprio esame tutto il vissuto, estirpare quanto non camminasse su la linea d'un ragionamento rigorosamente logico, disfare consuetudini, forme invalse, patrimoni d'abitudini, e a tutto ciò sostituire decreti emanati in nome della ragione e imposti, per la loro pura razionalità, a coscienze private delle loro propensioni spontanee.

Ma questa ragione, che s'era arrogato un simile compito, e assunto una simile responsabilità, aveva, a sua volta, creduto di tutto poter riordinare, perchè aveva ritenuto di aver il dovere di accingersi a quest'impresa, riconoscendosi, non solo come la miglior forza, ma addirittura come l'umanità stessa dell'uomo. Da ciò quel programma di dar norma e legge all'umanità elaborando la scienza, prescrivendo la morale civile da seguire, dettando la nuova religione della Ragione: in una parola, bastando all'uomo in tutti i bisogni della sua vita, senza nulla lasciare o concedere alla spontaneità, chè la spontaneità stessa doveva essere educata e guidata dalla ragione.

Se la reazione fu di diffidenza profonda per la ragione e le sue pretese, e di esaltazione esclusiva dell'immediato sentire degli individui e dei popoli, questo provocò una critica radicale del concetto di ragione. Tale critica, maturata poi all'uscita dall'età romantica, è cosa troppo importante, perchè si possa, ignorandola o trascurandola, tornar indietro al momento della inconciliata polemica tra il razionalismo spregiatore dell'immediato e vissuto, da una parte, e, dall'altra, l'irrazionalismo dell'immediato e del vissuto, avverso alla mediazione della riflessione e del ragionamento.

6. – La critica radicale del concetto di ragione puntò su una netta distinzione tra intelletto, ritenuto astratto, e ragione, proclamata concreta. Quel fanatismo della ragione, unica forza valida dell'uomo, sovrana, anzi dispotica emanatrice di decreti condannanti le forme spontanee del vivere storico degli uomini, fu chiamato intellettualismo « astratto » per quella sua cecità sui prodotti spontanei dell'ethos dei popoli. La « ragione » fu detta concreta perchè, lungi dal respingere l'apporto immediato della coscienza degli individui e delle nazioni, vide in tale apporto una razionalità profonda, ben più sostanziale del soggettivo ragionare, capace solo d'inoltrarsi nei suoi labirinti privi dell'aria vivificante della realtà storica degl'individui e dei popoli.

Nell'orientarsi così, Hegel certamente rammentava un gran concetto di Spinoza, il quale distingueva sì la « ragione » dall'« immaginazione », da cui derivano le « passioni », ma non dava affatto alla distinzione di tali « gradi » dello sviluppo della mente umana il significato di una c o n t r a p p o s i z i o n e della « ragione » all'« immaginazione » (e alle sue « passioni »), e ancor meno il significato di una a l t e r n a t i v a , per cui la « ragione »,

cioè il ragionamento, una volta insediatosi nella mente umana, dovesse uccidere l'« immaginazione » ed estirpare le « passioni » che ne derivano, anzichè moderarle, contenerle, ma, così moderate e contenute, mantenerle, chè, senza affetti, l'uomo si disumana e non può vivere. Le « passioni », insomma, avevano esse stesse una loro razionalità inferiore, da migliorare, ma non spengere, nella più matura razionalità del ragionamento. Così Hegel disponeva lungo la linea ascendente d'uno sviluppo fenomenologico tutti i prodotti spontanei del sentire umano, contando per razionalità implicita la loro apparente irrazionalità, e dando alla razionalità dispiegata e matura dell'esercizio concreto della ragione (che è di meglio che semplice raziocinamento) anzitutto l'ufficio di riconoscere la razionalità implicita nello spontaneo e apparentemente irrazionale, per far tesoro dell'intero complesso di quegli apporti del vissuto, ed elaborare una tal razionalità spiegata e consapevole che fosse ricca del contenuto della vita degli individui e dei popoli — costume, sentimento, fede — lungi dal respingerne alcunchè, restandone povera o priva.

Che l'ottimismo hegeliano nell'inscrivere tutto l'apparentemente irrazionale nella razionalità in svolgimento — (che è il senso del famoso distico « tutto il reale è razionale, tutto il razionale è reale ») — si spingesse fino alla rinunzia a espungere da ciò ch'è valido il falso e il male, l'abbiamo già osservato. Ma altro è l'antirazionale — qual è il falso, l'errore (e, conseguentemente, il male, la colpa) —, altro è ciò che si presenta, *prima facie*, come irrazionale, perchè si offre come immediato, cioè come un'affermazione asserita di fatto, vissuta, non dimostrata razionalmente.

Se si tien ferma questa distinzione; se si riflette e si ribadisce che ciò che all'esame razionale non risulta antirazionale, illogico, cioè errato, può presentarsi attualmente come più sentito che ragionato, senza che ciò escluda che, proprio nell'esame che la ragione ne fa, esso si riveli razionalizzabile, dispiegabile e giustificabile in un ragionamento che attinga ad esso stesso la sua implicita razionalità e soltanto la sviluppi e la renda evidente; se si osserva che, così procedendo, la ragione, nel mettere in forma la razionalità che scopre implicita nell'immediato sentito e vissuto, la mette alla prova non solo della sua logicità, ma della sua sostenibilità, della sua fondatezza e ragion d'essere, che la fa sostenibile, e perciò logica (1): la conclusione di tutto questo è che o per ragione s'intende tanto il momento della proposta — forse razionabile, ma, attualmente, ancora asserita per sentimento e opinione, e non ancora ragionata —, quanto il momento di ragionare su

(1) La logicità, la coerenza, la non contraddittorietà, la correttezza formale è *segno* della sostenibilità, fondatezza e ragion d'essere intrinseca, lungi dal dipendere la ragion d'essere dalla non contraddittorietà. Ma, intanto, la ragion d'essere intrinseca non può non avere il segno della coerenza logica, nè può avere altro segno.

tale proposta, per metterla alla prova e stimarne, dalla coerenza logica, la sostenibilità, fondatezza e ragion d'essere, cioè l'intrinseca e, fino allora, implicita razionabilità; o, al contrario, s'intende per ragione solo il momento dell'esame raziocinante, e allora, costretti come si è, da tal modo d'intendere restrittivamente la ragione, a chiamare irrazionale il non ancora ragionato, bisogna riconoscere valore positivo — non fosse che di proposta, di cui non si può fare a meno — all'irrazionale, arrivando a concepire la vita dell'uomo come un continuo sorgere di proposte su dall'umana spontaneità, e un continuo rispondere della ragione, con esami raziocinanti, a tali proposte presentate come «irrazionali» (in verità, gratuitamente, perchè, fin quando l'esame razionale non si sia pronunziato a loro riguardo, esse non possono esser dette «irrazionali» solo perchè non ancora ragionate; e, quando l'esame razionale si pronunzi su di loro, esse possono esser giudicate solo o ragionevoli, o irragionevoli, e, nel primo caso, accettate di pieno diritto nella razionalità, e non tenute accanto o avanti ad essa come prerazionali o provenienti da altra origine che la ragione, la loro essendo una razionalità implicita che ora viene esplicata; nel secondo caso, espulse dalla razionalità, e allora dichiarate illogiche perchè errate, non «irrazionali» perchè d'altra indole e provenienza che la ragione).

7. — Eccoci così davanti a un preciso dilemma riguardo al concetto di ragione.

Prima alternativa: «Ragione» è quella della logica umana del ragionamento, che, dalla interna coerenza, giudica vera o falsa, formalmente, una proposizione (cioè una proposta del sentire, immaginare e opinare), da essa presa a esaminare. Bisogna allora far posto, nella vita dello spirito umano, oltre che ai ragionamenti, alle proposizioni o proposte del sentire, immaginare e opinare, senza di cui i ragionamenti rimarrebbero senza contenuto esaminabile, cioè propriamente vuoti, anzi impossibili. Di qui un riconoscimento della funzione dell'irrazionale (se si vuol chiamare con questo nome ciò che è proposto all'esame del ragionamento, venendo dall'opinare spontaneo): senza nessuna possibilità, per la ragione, di pretendere di fare a meno di tali proposte, anzi di soppiantarle con puri pronunziati della ragione rendendo razionale tutta la vita, privata della errabilità, ma anche della freschezza del sentire, immaginare e opinare: che è quel voler razionale tutta la vita che è, per il Leopardi, la suprema irrazionalità.

Oppure — seconda alternativa— ragione non è solo quella della logica umana del ragionamento verificante, ma è anzitutto quella del logo (inutile aggiungere divino, assoluto, primario, primevo, o come altro si voglia dire), sicchè la logica umana debba muoversi nell'àmbito di questo logo cosmico, che tutto pone come logo, e tutto poi verifica come logica, o ragione verificante. Allora non può esserci, da parte alcuna, niente di irra-

zionale, chè tanto varrebbe ammettere che un logo inteso come assoluto, divino, primevo, e insomma come panlogo, possa patire violazioni, irruzioni aliene, inammissibili se, per l'ipotesi, è lui la fonte assoluta e unica di tutto.

Nella prima alternativa l'« irrazionale », o piuttosto l'immediato, è inevitabile, e una polemica volta a perseguitarlo e, infine, a escluderlo, non ha senso, chè, senza immediato, la mediazione stessa non funzionerebbe. Nella seconda alternativa, non può riconoscersi nessun « irrazionale », e l'« immediato », se si presenta tale alla ragione umana che ha da verificarlo, è posto esso stesso, e deriva, dal logo, assoluta mediazione, che lo immediatizza dal fondo della interna mediazione per cui è Logo.

Or un Logo che, come Primo, produca tutto quanto è reale, è, ognuno lo riconosce, il Logo hegeliano: donde la negazione dell'irrazionale, e l'accoglimento di ciò che per altri è irrazionale (il sentimento, il costume, la storia, la fede) dentro la razionalità, fatta sinonimo di realtà, tutta presente alla Ragione che l'ha posta e ora la conosce riconoscendola.

Ma è anche il Dio cristiano, che tutto creò come Logo. Bensì c'è, nel cristianesimo, il concetto di creazione, che da Hegel è ridotto, spinozianamente, a una causazione di tutto, che è causazione di sè stesso, e perchè causazione di sè stesso è causazione di tutto, e viceversa. Invece « creazione » importa abbandono a sè stesso di tutto quanto è creato: donde la possibilità, per ciascuna cosa creata, di incrementi e decrementi, di fioriture e decadenze, di malattie e cessazioni e morti, e, per l'essere dotato di un'autonomia che è libertà, di ribellione a ciò a cui la sua stessa natura lo condurrebbe, cioè di colpa: donde o la pervicacia o la debolezza che l'induce in errore. Allora la ragione verificante, con lo svolgere le conseguenze insostenibili d'una proposizione, ne scopre l'errore, onde l'espunge da ciò che è ammissibile e professabile; e dalla miseria che produce in chi la compie (anche più che dal danno recato alle vittime) arguisce la colpa, e la espelle, prima che dalla società con la pena, dall'ammissibile con la riprovazione del giudizio. Queste negazioni, espulsioni, ripudi, rifiuti, possibili, anzi doverosi nella concezione cristiana, sono impossibili nella concezione hegeliana, per cui ciò che altri bolla come falso, può solo essere un momento unilaterale della verità diveniente, e ciò che altri condanna come male può essere solo un'insurrezione dello spirito, con la quale ha da dialettizzarsi la controinsurrezione, che fa progredire lo spirito stesso.

Ciò già osservammo quando ci domandammo: dialettica degli opposti, o dialettica della opposizione di bene a male, di vero a falso? La prima è hegeliana, la seconda è cristiana. Ma nella concezione cristiana il male e il falso non è irrazionale, bensì antirazionale, ribellione volontaria alla ragione, insurrezione colpevole, da espungere, ripeto, da ciò che merita d'essere per il suo valore positivo.

8. – Possiamo allora, con vantaggio, allargare a trilemma quello che presentavamo dianzi come dilemma.

O — nella concezione cristiana — tutto esce razionale dalle mani di Dio che è, oltre che Potenza, Logo: ma può, ciò che è creato libero, insorgere, con un proprio arbitrario volere, contro l'istituzione razionale divinamente fatta della sua natura: e allora produce lui stesso l'antirazionale, il falso, da cui deve essere liberato, col giudizio di riprovazione e condanna, il tessuto di ciò che merita di essere perchè ha positivo valore, cioè positiva ragion d'essere; ma, espunto l'antirazionale, nient'altro resta nel mondo di irrazionale, chè tutto nacque razionale dalla creazione di un Dio che è Ragione, e tutto può e deve essere confermato ed elaborato come razionale da un'attività quale l'umana che ha nel ragionamento lo strumento di verifica, quindi di convalidamento delle opere sue e altrui.

O — nella concezione hegeliana — niente è antirazionale, niente può o deve essere condannato e espulso dal tessuto della storia che ha ragion d'essere, e allora, *a fortiori*, tutto è razionale, come prodotto o posizione di un Logo, a cui niente di irrazionale può levarsi contro o frammischiarsi, chè non avrebbe di dove originarsi e venire, se pure tutto viene dal Logo ed è, del Logo, immagine e manifestazione.

O, infine, non s'ammette altra ragione che l'umana; o in Dio non si fa coincidere la Ragione con la Potenza, o si nega vi sia in Lui Ragione, e lo si concepisce come un Brutto Potere che, nascosto e radicalmente irrazionale, distribuisce illogicamente illusioni di beni e realtà di mali, a capriccio o per beffa; o addirittura si nega del tutto Dio, e, ristretto l'ammissibile alla sola natura o realtà ed esistenza di fatto, questa si concepisce come un'originaria e radicale irrazionalità, dentro la quale la ragione sorge, sì, ma solo nell'uomo, o per scoprire l'irrazionalità di quanto lo circonda, e la mancanza di ragion d'essere della sua stessa esistenza, o per un ragionare tutto umano, che può solo calcolare, come per gioco, o come per una prestidigitazione, o come per un aggiustamento e ordinamento comodo di ciò che gli serve e che riguarda il suo sussistere e vivere, ma non la sua stessa esistenza radicalmente priva di ragion d'essere. In questi casi, l'irrazionale è inevitabile e innegabile, e polemizzare per escluderlo è polemizzare contro la realtà stessa, dentro la quale il ragionare umano è solo il piccolo episodio di un movimento puramente strumentale, certo sproporzionato e incapace di sanare la radicale irrazionalità e mancanza di ragion d'essere della fondamentale realtà.

Che se, invece, una più piana e conciliante (e eclettica) concezione ammette insieme, da una parte, una realtà che è di fatto, senza che si possa osare di affermarne una ragion d'essere anche quando questa non consti e piuttosto sembrino irrazionali le evenienze in cui essa si concreta, e, dall'altra, un invitto potere critico della ragione che *fa* un suo ordine razio-

nale — la scienza — pur in mezzo a una realtà di cui non può senz'altro affermare un'originaria razionalità: allora più che mai la ragione non può spingersi a negare legittimità d'esistenza a ciò che razionale non sia o non appaia, visto che essa stessa limita la sua funzione a costruzioni razionali là dove le riesca di erigerle, senza poter osare di affermare che, se qualche cosa di razionale le riesce di costruire, ciò esige e presuppone la razionalità fondamentale, anche se non patente, di tutta la realtà, chè, altrimenti, le sue stesse costruzioni rimarrebbero senza attacchi e senza possibilità d'essere ricevute e di valere in un mondo che fosse ammesso come, per suo conto, irrazionale nel suo fondamento.

9. – Ma, infine, guardiamolo bene in faccia questo razionalismo che, gonfio di intenzioni polemiche contro tutto ciò che non nasca logico (la fede e i moti psicologici), vuol succedere all'idealismo, accusato d'indulgenza verso l'irrazionale, e riprendere il còmpito illuministico del razionalismo settecentesco.

Come già il razionalismo settecentesco aveva in gran pregio la scienza, e riteneva che la verità da raggiungere e consolidare razionalmente in sistema della verità fosse di natura scientifica, nel senso che le scienze, matematiche, fisiche e naturali, si integrassero in una compatta e unitaria verità filosofica, comprendente le verità scientifiche, misurante sè stessa col loro metro, e sufficiente e soddisfacente per l'uomo che non si perda dietro alle fallacie del sentimento o della fede; così il nuovo razionalismo d'oggi addita come principale còmpito della ragione la costruzione della scienza, e pensa che tutta la vita, anche pratica, anche spicciola, possa e debba sempre più farsi guidare dalla scienza, sicchè, al limite, niente più resti di semplicemente empirico, e tutto diventi, se possibile, rigorosamente scientifico.

Senonchè il razionalismo d'oggi si trova ad operare in un momento storico in cui la scienza è molto incerta di poter nutrire le ambizioni che nel Settecento erano indiscusse e gagliarde.

Nel Settecento si era convinti che la verità fosse una e necessaria. Si poteva non conoscerla ancora tutta, ma si era sicuri che potesse e dovesse la ragione umana, sia pure col tempo, scoprirla e possederla intera. Una pluralità di vie possibili si poteva ammetterla, al più, in sede di metodo: con forte tendenza a volere che anche il metodo di ricerca fosse rigorosamente unico, come unica era, senza discussione, la verità da trovare. Ma nell'Ottocento maturò la crisi per cui le possibilità ammissibili apparvero più d'una: onde al concetto di verità, unica e necessaria se verità, subentrarono i concetti di costruzione convenzionale — sempre legittima se logica di una logicità consistente in semplice coerenza, senza alcuna garanzia di corrispondere a qualcosa di pensabile in un solo modo, l'unico ammissibile,

l'unico vero — e di scelta meramente comoda di una possibilità, anzichè d'un'altra, per le applicazioni concrete in altre scienze. La pluralità dei sistemi possibili mise in crisi il concetto di « verità » in matematica.

Il concetto di « verità » in fisica entrò, a sua volta, in crisi quando si vide chiaro che i concetti con cui essa opera — massa, ecc. — son concetti costruiti dalla mente umana, sicchè l'ingenua fede che la scienza fosse, sì, opera della ragione umana, ma della ragione umana interprete sicura della realtà fisica, pensabile solo come la ragione umana scientificamente la pensa, anzi possibile, essa stessa, solo nelle forme che la scienza umana ne rileva e misura, rimase scossa, e si dovette pensare che la scienza umana rileva e misura ciò che sperimenta, ma l'esperimento è iniziativa e realizzazione tipicamente umana, senza che niente possa arguirsene su la natura in sè, dominio vietato, come aveva detto Kant, alla mente umana, limitata a studiare il « per noi », e impossibilitata, per definizione, a raggiungere, di là dal « per noi », l'« in sè », cioè, di là dalla scienza, la natura in sè medesima.

Che poi, in fisica nucleare, non si possa determinare la posizione d'una « particella » se se ne determina la velocità, e viceversa, dètte una nuova scossa all'antica sicurezza della scienza. Sicchè si è parlato sempre meno di « verità », e sempre più di sperimentazioni, la cui « verifica », come pur si dice, è intesa come un controllo esercitato su la correttezza del particolare procedimento di ragionamento o di esperimento usato, e come un accertamento di tal correttezza, da cui, certo, non ci si può allontanare senza sbagliare, tranne che si faccia tutt'altra ricerca, nel qual caso sarà altrettanto obbligatoria la correttezza verificabile del nuovo procedimento, ma senza che l'uno impedisca l'altro, essendosi allentata l'esigenza unitaria per cui, secondo la concezione rigorosamente unitaria di una verità oggettiva unica e necessaria, si poteva ammettere, provvisoriamente e di fatto, che una ricerca battesse propria via senza collegarsi sùbito con le altre ricerche e con la scienza già consolidata e acquisita quale dimostrata e indiscutibile, ma, di diritto, si esigeva che la nuova ricerca trovasse modo d'inserirsi nel sistema generale della verità scientifica, oppure riformasse e correggesse sè stessa, in modo da rendersi accettabile nella verità totale dimostrata e generalmente ammessa (o anche inducesse a rivedere questo o quel punto della verità tenuta per dimostrata, ma sempre al fine e col risultato di ricomporre e ricostituire l'unità compatta del sistema della verità scientifica).

Costretto, dalla situazione presente della scienza, a non mantenere, almeno con la baldanza d'un tempo, l'esigenza d'una verità scientifica unica, necessaria e oggettiva; costretto ad ammettere una pluralità di indagini, ricerche e costruzioni, verificabili solo nella logicità formale o coerenza interna; costretto cioè o a rinunziare del tutto al concetto di ve-

rità, o a ridurla a semplice verificabilità dei procedimenti e dei risultati di ricerche particolari, valide come possibili, senz'alcun impedimento per altre, che appaiano impossibili per il solo fatto che quelle sono state verificate possibili: il razionalismo d'oggi, nel far consistere il suo còmpito nella costruzione della scienza — quando invece *le* scienze rivendicano sempre più il diritto a un'autonomia di ricerche con *propri* metodi, non vincolati nè vincolanti rispetto agli altri metodi d'altre ricerche d'altre scienze — e nel tendere a una scientificizzazione integrale di tutta la vita dell'uomo — quando neppure *le* scienze si presentano integrate rigorosamente tra loro e in un compatto edificio d'un'unica «verità» scientifica —, si trova nella scomoda, e, infine, debole posizione d'essere sbilanciato tra la pretesa assolutistica, tipica del razionalismo, dommatico ma sicuro, di Sette e Ottocento; e il probabilismo, pragmatismo, operativismo di tanta parte di quella stessa scienza contemporanea, alla quale esso sembra risoluto a sacrificare intransigentemente quanto non si conformi a un ideale rigorosamente scientifico dell'uso della ragione, anzi di tutta la vita umana.

10. – La debolezza che si scopre nel razionalismo neo-illuministico d'oggi non appena si sia lasciata passare l'offensiva verbale delle sue istanze polemiche, ha una spiegazione che risulta evidente appena ci si rifletta. Giacchè la ragione in cui fidava e a cui totalmente si affidava il razionalismo sette-ottocentesco, era una ragione che poteva sì essere considerata organo della ricerca, ma in un momento della storia del pensiero umano, filosofico e scientifico, in cui la verità era considerata il contenuto stesso, unico e immutabile anche se gradualmente svelantesi, della stessa ragione che la ricercava. La ragione non aveva da cercare se non in sè stessa la verità (il che valeva tanto per i princìpi generali d'ogni realtà, detti, in altre epoche, metafisici, quanto per le leggi, ritenute oggettive e immutabili, del pensiero, o princìpi logici, quanto ancora per le teorie matematiche, giudicate verità eterne, apparenti tali al pensiero sol che vi riflettesse; e valeva anche per la scienza della realtà fisica, anch'essa ridotta a verità matematicamente esatta dei suoi legali comportamenti). Le leggi del pensiero erano, senza discussione, ritenute le leggi stesse della realtà che il pensiero ricerca e pensa. La logica aveva valore metafisico. La verità e la ragione si identificavano, perchè la ragione era essa stessa portatrice di verità in sè medesima, nè c'era verità che non fosse il contenuto stesso della ragione che la cercava e perveniva a possederla esplicita, dopo averla sempre portata in sè implicita. D'altra parte, la realtà era considerata non tanto come ciò su cui si stabiliva logicamente la verità, quanto come la verità stessa: per questa era realtà l'esser vera, la vera realtà essendo verità, e la verità essendo la stessa realtà vera, senza divario tra le due.

Bisognerebbe ripristinare questa situazione mentale sul rapporto, anzi identità, tra verità e ragione, per poter avanzare di nuovo la richiesta del razionalismo sette-ottocentesco, che tutto sia razionale, e niente di non razionale — cioè, da quel punto di vista, di falso — sia tollerato, a diminuzione o violazione dell'assoluta, totale razionalità.

Se, invece, la situazione mentale è mutata; se, parlandosi sempre meno di « verità », e, in ogni caso, rinunziandosi a una verità metafisica coincidente con una ragione organo di verità, s'intende la ragione come strumento di ricerca e metro di verificabilità di singoli procedimenti e risultati di particolari ricerche o costruzioni: questa ragione-strumento non può porsi come assoluta, perchè, concepita com'è quale strumento di ricerca e di verificazione, ammette essa stessa di esercitarsi su altro, di cui non può permettersi di affermare *a priori* la radicale, fondamentale e necessaria razionalità — anche prima di qualsiasi ricerca, e quali che siano le unilateralità e parzialità e perfino contraddittorietà dei risultati concreti e particolari — senza un atto di fede nella natura razionale di ogni realtà esperibile: atto di fede che è proprio quello da cui il razionalismo d'oggi deve astenersi, visto che esso s'impegna, positivamente o positivisticamente, a stare solo ai fatti, e questi provano la razionabilità — cioè misurabilità e verificabilità — dei risultati particolari del singolo esperimento o costruzione, senza che niente autorizzi il passaggio al limite, dal particolare risultato effettivamente ottenuto in una determinata costruzione o sperimentazione, a un'asserita razionalità di tutto il pensabile ed esperibile, come blocco compatto di razionalità creduta prima delle verificazioni particolari.

Limitato al concetto di ragione-strumento, il razionalismo d'oggi si trova in posizione molto debole quando, ciò non ostante, tuona contro ogni irrazionale, quando è irrazionale per definizione — « irrazionale » non è antirazionale — tutto quanto la ragione accetta di semplicemente esaminare senza presunzioni aprioristiche di razionalità onniavvolgente e onnicomprensiva. Lo stesso empirismo professato dal razionalismo d'oggi gli impone di rinunziare alle pretese assolutistiche, quindi anche all'atteggiamento polemico verso tutto quanto possa sentire di psicologico o di fideistico: tranne che tal polemica si confessi dovuta a un'avversione derivante essa stessa da incompatibilità psicologiche: che è la più grave confessione a cui possa esser costretto un razionalismo, teso a non ammettere che il razionale, e l'uso strenuo, e puro da mescolanze d'origine psicologica, della ragione.

11. – Tra la concezione di una ragione organo di ricerca della verità perchè portatrice essa stessa della verità, che perciò può ricercare; e la concezione di una ragione strumento di ricerca e di verificabilità di parti-

colari costruzioni e sperimentazioni, valide di umana storica validità come possibilità riuscite, senza riferimento a una verità che pretenda d'esser unica necessaria e totale: non c'è posto per altre concezioni della ragione, della verità e del loro rapporto? Affronteremo questa questione nel prossimo e ultimo capitolo, quando ci domanderemo se il criticismo — indubbio altro carattere della filosofia, insieme o in identità con l'umanismo e il razionalismo — sia distruttore, quale appare, o sia invece esso stesso rivelatore.

Per ora, poichè ci troviamo di fronte al prevalere della concezione della ragione-strumento di ricerca e di verificabilità, su la concezione della ragione-verità totale, unica e necessaria, prendiamo in esame la concezione della ragione-strumento di ricerca e di verificabilità sempre particolare, e studiamo quale situazione essa crea al razionalismo, che d'una tal ragione non osa affermare l'assolutezza, pur comportandosi, nel difenderla, come se potesse presentarla come esclusiva di ogni irrazionale, perchè assoluta.

La concezione della ragione come strumento di particolari ricerche e verificazioni non chiude, nè può chiudere, gli occhi su l'errore, per quanto la sua ammissione di più pensabilità la conduca a distinguere e ammettere più sistemi, in *ciascuno* dei quali l'incongruente sia errore, senza che l'incompatibilità di un sistema con l'altro, pur egualmente pensabile e ammissibile, faccia giudicare uno dei due errato rispetto all'altro. Ma, all'interno d'un sistema, l'incongruente è errore: ciò appunto verifica la ragione: la quale, dunque, funziona da strumento di precisione, la cui efficienza va sempre, a sua volta, controllata, ma controllarla è, appunto, esigerne e convalidarne la precisione, pienamente ammessa.

Ora gli strumenti di precisione hanno avuto bisogno d'essere fabbricati, e fabbricati così provatamente precisi, da un meccanico di precisione, inventore della macchina, o esecutore intelligente dell'inventore della macchina. Questa considerazione, se applicata a quello strumento di precisione che è la ragione quale verificatrice della correttezza dei procedimenti e della coerenza e sostenibilità dei risultati, pone la domanda: donde, all'uomo, questa dotazione d'uno strumento di precisione qual è la ragione verificante? Ma son proprio domande del genere — sebbene fondamentali, e involventi, con la giustificazione, la valutazione stessa della ragione, e dell'uso che l'uomo è, non solo facoltato, ma, in un determinato senso, necessitato a farne — quelle che il razionalismo evita, sfugge, e pone a tacere sostituendo al loro sconcertante sorgere la constatazione che è un f a t t o che l'uomo ragioni, e possa ragionare, e debba ragionare se vuol chiarire a sè stesso, verificandone l'ammissibilità, tutto quanto si dà alla sua esperienza di pensiero e d'osservazione.

Ma se l'uomo prende come un fatto — senza domandarsi come e donde venga — il suo poter usare la ragione nella condotta della sua esistenza, eccolo nell'imbarazzo d'aver preso come un fatto quell'uso di ra-

gione che, invece, verifica l'ammissibilità di tutti i fatti. Così l'atteggiamento positivistico non gli vale, costretto com'è a riconoscere il diritto di giudicare a una ragione, che pur tenta di considerare come un fatto. Qui si tratta d'un diritto di giudicare: come, quando, perchè conferito alla ragione? Né vale la scappatoia di dire che l'uomo se lo conferisce da sè, anzi non ha bisogno neppure di conferirselo giacchè l'ha di fatto, perchè il fatto d'aver un diritto importa la sua legittimità, la sua giustificazione: e una simile *quaestio iuris*, radicalmente irriducibile a una *quaestio facti*, mette in discussione appunto chi è l'uomo, dotato di simile diritto.

Tutto questo apre ben altre questioni oltre il *constatare* che l'uomo ha la ragione e con essa giudica e decide il vero e il falso, il bene e il male, l'ammissibile e l'inammissibile. La prudenza positivistica del razionalismo d'oggi non può proteggere dal sorgere di tali questioni. Che se, invece, tentiamo di stare nel limite positivistico della constatazione che l'uomo può, con la ragione, giudicare vero e falso, bene e male — sia pur solo nel senso di logico e illogico, o di ammissibile in un altro sistema, separato da quello in cui esso non è valido —, la situazione nella quale, nonostante la prudenza positivistica, il razionalismo viene a trovarsi, va rilevata con precisione.

Costituita come potere di giudicare e mandare, la ragione è sempre in condizione di potere, e magari dovere, rigiudicare i propri giudizi, ma di doverli rigiudicar ancor essa che li ha giudicati una prima volta, senza poter appellarsi e rimettersi a un giudice di livello più alto, chè perfino un qualsiasi ricorso a un'autorità più elevata sarebbe fatto dalla ragione in base a un suo giudizio, sicchè il giudizio della ragione risulta essere, per l'uomo, tale autorità invalicabile, da dovere perfino decidere essa le sue abdicazioni, che poi, se decise dalla ragione, ne riconfermano la insostituibile sovranità, quando paiono negarla. Costituita dunque come unico, eppur fallibile, ma perfettibile potere di giudicare e mandare, la ragione opera giudicando: non c'è ragione se non c'è giudizio, cioè prova, esame, valutazione, di checchessia.

Ma l'essere giudizio pone la ragione nella condizione di doversi pronunziare su tutto. Se, giudicando, non può che approvare o riprovare — quando dubita, rinvia o allontana il momento di pronunziarsi, ma perfino di non pronunziarsi essa deve giudicare e decidere — e se approvare è giudicar conforme o consentaneo o conciliabile con la ragione giudicante, ne consegue che tutto l'approvato dalla ragione o è riconosciuto senz'altro razionale per il fatto stesso d'esser dichiarato ammissibile da essa ragione — il che fa rientrare nella sfera del razionale ogni moto dell'animo o impulso di fede che la ragione giudichi ammissibile razionalmente, nonostante l'origine da fonti apparentemente irrazionali, e non dalla conclusione logica d'un precedente ragionamento —; oppure la dichiarazione di ammissibilità da parte della ragione interpreta sè stessa come una convalida razionale di

proposte non necessariamente razionali di origine — cioè non necessariamente provenienti dalla conclusione di precedenti ragionamenti — e allora, così interpretando il proprio pronunziato, la ragione ammette essa stessa di non essere la sola fonte legittima della vita spirituale dell'uomo, e perde il diritto di perseguitare e proscrivere ogni moto dell'anima e ogni impulso di fede *perchè tali*.

Così o « ragione » assume un significato così vasto da includere *tutta* la vita spirituale dell'uomo; o « ragione » mantiene il significato di prova logica della sostenibilità, ma, nel riconoscersi il diritto e il dovere di giudicar tutto, comunque non proveniente da precedenti ragionamenti, riconosce, insieme, la non impugnabilità, in linea di principio, che ci siano altre fonti della vita spirituale oltre al ragionamento logico: quindi non ha nè motivo nè diritto di polemizzare *a priori* contro quanto non provenga da ragionamenti, sicchè il giudizio di improponibilità di quanto non provenga da ragionamento si chiarisce gratuito, e perde attendibilità e valore: col che decadono le ipoteche messe dal razionalismo d'oggi nella sua polemica intransigenza a favore di una scientificizzazione integrale di tutta la vita dell'uomo, bandito *a priori* ogni moto dell'animo o impulso di fede.

12. – Nè basta.

La ragione ha bensì molte volte cercato di intendere sè stessa come puro giudizio, o prova di sostenibilità, delle qualsiansi proposizioni o proposte fattele dal sentimento, dal costume, e insomma dalla credenza o opinione, soggetta e insieme suscettibile e bisognosa di convalida. Ma è antica l'osservazione che, così, la ragione può dimostrare internamente non contraddittorie, quindi sostenibili, m o l t e proposizioni, senza che l'una escluda la validità dell'altra se rientrano una in un sistema di proposizioni diverso dall'altra. E connettere insieme i vari sistemi di proposizioni in modo che, entro un sistema più vasto (e, al limite, nel sistema unico di tutte le proposizioni pensabili dall'uomo), i sistemi minori provino la loro compatibilità e coalescano in un'unità superiore, è operazione mille volte tentata, ma la scelta dell'idea superiore informante il superiore sistema entro cui i sistemi minori debbano provarsi compatibili, difficilmente va esente dall'appunto d'esser fatta, magari con molto giudizio, ma non in modo da potersi essa stessa provare l'unica possibile, la sola pensabile e ammissibile per la mente umana: il che lascia aperta la possibilità che altre idee siano invece scelte a informare il sistema superiore, determinando giudizi diversi su l'ammissibilità (o escludibilità) dei sistemi minori, all'interno del maggiore, e delle proposizioni minori entro tal nesso superiore.

Che se si ricorre, come spesso si è fatto, a un principio logico come a principio supremo, di portata metafisica oltre che puramente logica, o si assume il principio di identità — e cominciano le pene per impedire che

l'identità ingoi (o neghi, che, in questo caso, è lo stesso) ogni molteplicità: col che la ragione è assolta dal sottoporre a giudizio le proposizioni, respinte *a priori* in base al primo e unico giudizio che l'identico è identico, l'uno è uno, o comunque si voglia dire; — o si assume, invece, il principio di non contraddizione: e allora la ragione non può rifiutarsi di esaminare tutte le singole proposizioni che le siano presentate dall'opinare umano, e la non contraddittorietà di *più* proposizioni introduce nel pensiero valido dell'uomo una *pluralità* di pensamenti ammissibili, per cui il criterio della razionalità si palesa indispensabile sì, ma insufficiente per sè solo, chè l'uomo si trova di fronte a più proposizioni incensurabili, e scegliere, tra esse, le une anzichè le altre, per mettersi a seguirle nella condotta pratica della vita, è lasciato a preferenze di gusto, di (pur molto aleatorio) istinto del vero, molto oltre e fuori della semplice prova di razionalità delle proposizioni.

E se, infine, la chiara visione di questa insufficienza del giudizio di prova delle singole proposizioni o complessi di proposizioni, induce all'impresa disperata di assumere per criterio supremo il principio della necessaria contraddizione, allora più che mai, nei rapporti dialettici che così si configurano, la dimostrabilità logica di ciascuna tesi richiede la pari dimostrabilità logica dell'antitesi: onde la dimostrabilità logica di ciascuna proposizione si palesa, più che mai, criterio insufficiente per stabilire da sola la verità — quindi la degnità di assorgere a guida della vita —, e la « verità » si rivela affidata a un (per così dire) istinto o spirito di verità della ragione, intesa in ben altro e sostanziale senso che non lo strumento di precisione per verificare la sostenibilità logica delle varie proposizioni: anzi lo strumento di precisione, indispensabile, insostituibile, si rivela messo in moto esso stesso dall'istinto o spirito di verità, « ragione » in un senso augusto, fondamentale, egemonico, mentre il « ragionamento » è solo lo strumento che essa « ragione » mette in azione e adopra come riprova, non come prova prima dello stabilimento di verità.

13. – Ed eccoci nella situazione pascaliana, tante volte ritenuta scettica, e, invece, tutt'altro che scettica.

Pascal passa per irrazionalista: invece, è lui — non uso a metaforizzare, lui matematico, fisico, scrittore « essenziale » — a chiamar « ragioni » quelle del cuore. Se son « ragioni » non metaforicamente, da ciò si ricavano due conseguenze, e non una: e cioè, non solo che le ragioni della ragione sono *altre* dalle ragioni del cuore; ma anche che quelle del cuore sono autentiche ragioni, nonostante che diverse da quelle della ragione: e che, quindi, « ragione » assume di fatto — e deve trovare il modo di assumere di diritto — un tal significato, per cui il ragionamento, la raziocinazione, apparisca solo una parte, o una funzione, o un momento della ragione, di cui è un

altro e precedente momento quell'istinto della verità che permette al « cuore », come dice Pascal, di sentire e stabilire i princìpi, non solo della moralità, sì anche delle scienze.

Mi sia permesso, in fine di questo capitolo, richiamare alcuni risultati di un mio studio su l'argomento (1). È l'istinto della verità, è il « cuore », come dice Pascal, che orienta ogni ricerca e propone princìpi che tocca al ragionamento svolgere, mettendoli alla prova con l'atto stesso di trarne le logiche conseguenze. « Ragione » è istinto di verità, prima d'essere ragionamento: ed è anche, insostituibilmente, ragionamento, ma ragionamento orientato, messo a ragionare in una certa direzione da un istinto di verità, che, tuttavia, non ha nulla di « mistico », com'è stato detto, o di incontrollato o di gratuito, chè, al contrario, esso è controllato proprio dai ragionamenti che lo mettono alla prova nello svolgerne le conseguenze, sicchè, in fine, la proposta risulta logicamente dimostrata, sebbene sia stata, in principio, decisione orientante la ricerca, e non ricerca essa stessa, bensì rischio, scommessa, ipotesi, possibilità, ma una possibilità che si raccomanda con una sua pregnante, ancora implicita persuasività, poi traducentesi, mercè il ragionamento, in dimostratività e razionalità raziocinata.

Or quello che Pascal chiama « cuore » (o istinto di verità, o spirito di verità) è stato molte volte detto « intuizione »: solo poche volte inclusa in una Ragione intesa sostanzialmente come facoltà di avvistare, e solo subordinatamente dimostrare logicamente, il contenuto di verità; assai più spesso tenuta fuori della ragione intesa come semplice strumento di verifica di formale non-contraddittorietà o sostenibilità delle proposizioni.

Ma intuizione serba molto di una divinazione miracolosa, eccezionale, della verità, a cui il ragionamento sia verifica inessenziale, o, più spesso, insufficiente, e, qualche volta, fuorviante, con la sua apparenza di poter dimostrare, compiacentemente, più proposizioni diverse, e magari avverse (donde la *Hure Vernunft* di cui parlava Lutero). Ma non è « intuizione » (o lo è molto di rado: ed è più igienico prescinderne); è, invece, quello che i francesi chiamano *justesse d' esprit*, e che, a chiamarlo « buon senso », si rischia di imborghesirlo e farlo apparire di valore esclusivamente pratico. Ebbene, sia tenuto per prezioso l'istinto pratico, che indirizza la ricerca in una certa direzione, fiutandola e raccomandandola come quella buona, in attesa della verifica, indispensabile, del ragionamento. Messi dall'« istinto di verità » per una via, verifichiamo col ragionamento se sia logicamente corretta la conclusione che ne ricaviamo, ma, provata che sia la sua correttezza, è la « verità » dell'orientamento giusto, quella che in tal ragiona-

(1) *Il momento pascaliano della filosofia* (1942), ora in *Germinale* (Torino, Edizioni di « Filosofia », 1951).

mento prende corpo: e allora, per lo meno, esso appare, se anche corretto quanto altri ragionamenti, incomparabilmente più *probabile* di altri ragionamenti, mossi non nella direzione indicata da quell'orientamento. E la forte probabilità è raccomandazione e persuasione efficace di prenderlo per guida pratica, e mettersi a « fare » come esso « dice »: che è la messa alla prova pratica, anch'essa insostituibile, che viene a far corpo con la messa alla prova logica, donde un'approvazione alla verità vitale e vitalizzante di quel ragionamento, che è ben altro dall'approvazione meramente logica, che lascia sempre egual corso ad altri ragionamenti competitori, diversi o magari avversi.

14. – Orientato e raziocinante, l'uomo non è certo costituito oltre la possibilità di errare; ma può non errare, vuole non errare, ha bisogno di non errare, chè, di ogni errore, paga le conseguenze col disagio, l'insuccesso, l'infelicità. E sebbene egli non possa nè appellarsi nè rimettersi a un'autorità che lo sollevi dalla responsabilità di giudicare da sè — chè, quando si rimette, deve egli stesso giudicare di rimettersi, quindi funziona da sovrano nell'atto stesso di sottomettersi quale suddito —, tuttavia il suo rigiudicare il proprio giudicato non prova affatto l'inconcludenza e inattendibilità di un giudicare perennemente soggetto e bisognoso d'essere rigiudicato, ma, provando perfettibile la sua concludenza, umanamente migliorabile sebbene non divinamente infallibile, il giudicare umano prova positivamente valido, in questo poter diventare sempre più confermatamente valido, l'umano processo di avvistare la verità e dimostrarla.

Se questo è l'uomo; se filosofia è, dicevamo, studio dell'uomo su l'uomo; se essa è inchiesta su *tutta* l'umanità dell'uomo; se l'umanità dell'uomo è tendersi verso l'equilibrio di un istinto di verità, e poi mettere alla prova ciò che tal istinto abbia, ipoteticamente ma persuasivamente, commesso alla verifica logica della sostenibilità e alla verifica pratica, pragmatica, dell'agire su quella falsariga: la filosofia non può essere testimonianza resa all'uomo — in quello che è in lui istinto di verità, avventuroso, incerto, ma orientante; in quello che è in lui verifica logica, ragionamento; e in quello che è in lui prova pratica della bontà della proposta dell'istinto di verità, convalidata, o almeno non invalidata, dal ragionamento logico; e nel nesso articolato di tali momenti della concreta, sostanziale ragione— senza essere a sua volta ragione: ragione nella complessità dei tre significati connessi qui distinti e poi articolati in sistema vivente.

E allora, la filosofia ha per suo carattere essenziale — insieme, o in identità con l'umanismo — il razionalismo; ma il razionalismo della ragione concreta, che è pratica oltre che teoretica, e in prolungamento, in connessione e a riprova della ragion teoretica, ed è avvistamento della verità possibile prima che verifica logica e prova pratica.

Tal razionalismo non può polemizzare *a priori* contro lo spontaneo, d'origine non raziocinativa, perchè l'orientarsi stesso della ragione non è un raziocinamento, pur rivolgendosi direttamente alla riprova raziocinante. Tal razionalismo, cioè, mette in luce il carattere essenzialmente giudicativo della ragione sempre e, *a fortiori*, nella disamina filosofica dell'umano agire, onde la filosofia non può essere se non razionalismo in atto; ma nel mettere ciò in luce, non vi porta nessun fanatismo, nessun dommatismo, nessuna aprioristica esclusione di quanto all'uomo non provenga da un ragionamento: anzi è razionalismo della ragione concreta, organo di verità svelantesi nella ricerca orientata e perfettibile, per la rinunzia alle fanatiche polemiche aprioristiche contro il non originariamente raziocinato, quali i moti dell'animo e gli impeti morali e religiosi.

XII. — Caratteri della filosofia: il criticismo.

1. – Dalle passate analisi risulta che chi, per solito, attribuisce alla filosofia il carattere di razionalismo, intende come razionalismo l'umanismo; e intende poi tal razionalismo, e umanismo razionalistico, come criticismo. Se il còmpito dell'uomo è ragionare criticamente, è, *a fortiori*, còmpito della filosofia impegnare l'umana ragione nella critica razionale di tutti gli aspetti della vita e di tutti i prodotti della civiltà, nonchè di tutte le concezioni che l'uomo ha proposte e propone di sè stesso e della realtà universa, sia nella cultura, sia nelle scienze, sia nella stessa filosofia. Un criticismo a oltranza, senza riguardi per nulla e nessuno, è il coraggio che la filosofia deve darsi e dare, se possibile, a tutti gli uomini.

Ciò è nel nuovo programma illuministico che tanta parte della filosofia contemporanea si è assegnato. Ma potrà accaderci (e riuscirci anche per il criticismo, come, dianzi, per l'umanismo e il razionalismo) di mostrare che, così inteso, neppure il criticismo resiste alla critica; mentre, inteso in modo tutto diverso, anzi opposto a quello in cui lo intende il neoilluminismo umanistico-razionalistico-criticistico oggi più diffuso, è davvero il criticismo il carattere della filosofia, così come vedemmo esser caratteri della filosofia l'umanismo e il razionalismo, se intesi in maniera diversa, anzi opposta a quella più comune.

2. – Se il razionalismo — come dicemmo — si richiama a Kant — o meglio, a certi aspetti del kantismo —, il criticismo intende addirittura proseguire Kant, o, come a volte dice, non far perdere all'uomo in genere, e al filosofo in specie, la lezione del kantismo, chè — anche dice — non è lecito filosofare dopo Kant, come se Kant non avesse svegliato sè, la filosofia e l'umanità tutta, dal famoso « sonno dogmatico ».

« Sonno dogmatico » era, poi, l'ingenua fiducia — non incrinata da dubbi, quindi non assoggettata a critica — nell'identità di pensiero umano e realtà, sicchè le forme dell'umano pensiero e quelle dell'universa realtà fossero le stesse, logica e metafisica fossero la stessa cosa detta in due modi, e il pensiero vero riproducesse la vera realtà con una nativa sicurezza, invano contraddetta dagli scettici di tutti i tempi. Dimostrata contraddittoria la critica scettica, pensare e sentire potevano esser riconosciuti due modi di conoscere lo stesso oggetto, còlto dal pensiero nelle sue forme stabili, dalla sensibilità nel suo divenire (che però è un divenire in cui appaiono e riappaiono sempre quelle forme stabili). Un unico mondo reale, suscettibile, a un tempo, d'esser sentito e d'essere pensato, quindi sensibile e intelligibile insieme, era oggetto dell'umano conoscere, destinato a coglierne la verità e sanamente sicuro di coglierla.

Da questo « sonno dogmatico » Kant avrebbe svegliato sè e tutti prendendo a dubitare che pensiero umano e realtà coincidano, e infine convincendosi che il pensiero umano, nelle forme che gli sono proprie, coglie la realtà quale appare in rapporto all'uomo, non quale si può pensare che essa sia « in sè », fuori del rapporto con l'uomo. In questa maniera, l'uomo conoscerebbe, sì, la realtà, ma quale gli si fenomenizza entrando in rapporto con lui che la sente nelle forme proprie del sentire esterno e interno (« realtà fenomenica »); di là da questa realtà, fenomenizzantesi a lui, l'uomo può pensare (anzi, secondo Kant, *deve* pensare) che ci sia una realtà in sè, ma non può sapere se sia, nel suo stabile e autonomo fondo, identica o diversa, conforme o difforme, dalla realtà quale gli si fenomenizza nel suo rapporto. Perciò l'uomo si trova in una condizione di « agnosticismo » rispetto alla realtà pensata in sè (« realtà noumenica »), che non può sapere se sia affine alla realtà quale gli si fenomenizza (« realtà fenomenica »), e che, in ogni caso, egli deve tenere ben distinta, perchè la realtà della quale soltanto egli viene a conoscenza e può parlare con certezza, è la realtà fenomenica, la realtà « per noi ».

Poichè la scienza fisica studia con obiettiva certezza il mondo dei fenomeni fisici, cioè il mondo fisico quale si fenomenizza all'uomo che obiettivamente lo studia, la scienza è certa, e nessuno scetticismo può sfiorarla, ma è scienza di fenomeni. La realtà in sè è di là da tale scienza.

Così se la metafisica credeva di cogliere la realtà in sè, la critica mostrava illusoria questa credenza. L'uomo non può andar oltre i fenomeni. La realtà in sè gli è preclusa, inconoscibile per definizione, perchè conoscere è, per l'uomo, rapportare a sè tutto quanto egli studia, e, rapportato all'uomo, tutto diventa fenomeno, non resta qual è in sè: onde l'in sè è per definizione posto di là dalla conoscenza umana, ed è dichiarata intrinsecamente impossibile la metafisica se pretende cogliere la realtà in sè.

Questa relativizzazione all'uomo, della conoscenza e scienza umana; questa negazione che l'uomo possa accedere a una verità assoluta, cioè sciolta dal rapporto all'uomo; questo ripudio della metafisica, per la sua illusione di accedere a una verità assoluta, in sè: ecco la « prudenza critica » che il razionalismo e criticismo d'oggi vuole aver imparato da Kant; ecco la lezione di « cautela critica » che il razionalismo e criticismo d'oggi vuole non vada perduta, e che istantemente esso rammenta a chiunque si riavventuri, immemore e imprudente, in « sogni metafisici » (come son detti).

3. – C'è solo questo nella *Critica della ragion pura* (cioè nella Critica della ragion pura nel suo uso teoretico, conoscere comune e conoscere scientifico)? Ecco una domanda, su cui dovremo ritornare. Certo, fu questo lato negativo del criticismo quello che più colpì molti dei suoi interpreti, e fece parlare di « cautela critica » al razionalismo ottocentesco, di cui, su questo punto, il razionalismo d'oggi intende seguire l'insegnamento.

Parimenti, si vide soprattutto il lato negativo anche della *Critica della ragion pratica*, cioè Critica della ragion pura nel suo uso pratico, là dove essa dice che l'umana moralità poggia su l'imperativo che dalla nostra stessa ragione viene a noi obbligandoci a fare il nostro dovere per puro dovere. Non occorre risalire a un divino autore della legge morale in noi: basta fermarci, in morale, al « fatto » che c'è in noi la legge morale, come basta fermarci, in scienza, al « fatto » del cielo stellato che vediamo sopra di noi. Questa fondazione dell'umana moralità sul puro comando della ragione umana è la lezione di razionalismo morale, di puro umanismo morale, di criticismo morale, che più è stata imparata e ritenuta dal razionalismo ottocentesco e da quello d'oggi in fatto di morale. Ma, di nuovo, c'è solo questo nella *Critica della ragion pratica?* Altra domanda, su cui dovremo ritornare.

Una pari lezione si apprese dalla terza critica, la *Critica della facoltà di giudicare*, o, come più spesso si traduce, *Critica del giudizio*: giudizio estetico, giudizio teleologico.

Quanto al giudizio estetico, ci si limitò a registrare che il giudizio estetico è giudizio d'altro tipo sia dal giudizio riflettente, sia dal giudizio pratico. Ed è questo l'insegnamento kantiano che il razionalismo anche d'oggi ha ritenuto in fatto di estetica: doversi tenere ben distinto il giudizio estetico così dal giudizio di verità scientifica come dal giudizio di bontà morale: il bello non è nè il vero nè il bene, e l'estetica deve liberarsi da preoccupazioni sì scientifiche che etiche. Mòniti certamente vitali per l'estetica, ma, ancora, puramente negativi, come quelli di cautela critica nell'apprezzamento della scienza umana e della umana moralità, entrambe meramente umane.

E quanto al giudizio teleologico, la lezione che si imparò e si ritenne da Kant fu che l'uomo, quando giudica della rispondenza di un fatto naturale a un possibile fine a cui esso sembri ordinato, pensa tale fatto naturale

come se fosse indirizzato al fine a cui pare rispondere: senza arrischiarsi ad affermare che esso sia stato effettivamente costituito a tale fine. Che fu ancora una lezione di « cautela critica », un mònito, prezioso, ma negativo.

C'era solo questo nella *Critica della facoltà di giudicare?* E in genere, il complesso delle tre Critiche aveva il solo significato di un richiamo dell'uomo alla prudenza di non affermare in assoluto ciò che si può asserire con certezza solo relativamente all'uomo (sebbene all'uomo in generale, non agli individui nella loro varietà e mutevolezza)? La lettura di Kant può limitarsi a ritenerne l'agnosticismo, l'umanismo, il « come se »?

Kant era scrittore preciso. Di dir tutto quello che pensava si faceva uno scrupolo. Magari, per la preoccupazione di chiarire tutti i rapporti, diventava sovraccarico, prolisso, minuto, stancante. Ma egli era tutt'altro che uno di quegli scrittori che dicono, a volta a volta, quel che pensano in quel momento, sicchè il lettore, se vuol cavare un frutto dalla lettura, deve scegliere, delle molte e varie cose che trova, quella che più gli conviene, lasciando stare il resto. In Kant tutto è concatenato: non si può estrarne solo quel che piace, perchè quel che piace prende significato dal complesso, che arbitrariamente si tralascia. Bisogna aver occhio al complesso, se si vuol comprendere il vero senso e valore anche di quell'agnosticismo, di quell'umanismo, di quel « come se ».

Or una lettura di Kant risoluta a comprendere tutto Kant senza fermarsi alle dottrine che piacerebbe isolare svolgere e proseguire a parte da quelle tralasciate, mostra che la tenacia posta nel provare che la metafisica speculativa *s'illude* quando crede di dimostrare logicamente la verità di un fondamento e principio assoluto del relativo all'uomo, mira a depurare qual'è la prova, che nessun ragionamento logico potrà mai scalzare, della necessità, per l'uomo, di pensare un principio libero di quanto pure alla conoscenza si presenta come una serie di cause ed effetti necessariamente connessa. La prova, non logica, ma morale, è che, o l'uomo si pensa libero, o non può riconoscersi moralmente obbligato a compiere il suo dovere: e può pensarsi libero solo pensando che il mondo nel quale è incluso, pur presentandosi alla conoscenza (che però è puramente fenomenica) come una concatenazione meramente necessaria di cause meccaniche, poggi su un principio libero, il quale doti lui uomo di un comando morale e di un potere libero di obbedirgli.

Kant sostiene, infatti, il primato della ragion pratica su la ragion teoretica, quando la ragion teoretica s'impegna a costruire e ricostruire la serie dei fenomeni, da ciascun fenomeno percepito regredendo verso le sue cause e progredendo verso i suoi effetti senza mai arrestarsi nè a una causa non causata da altre cause, nè a un effetto che non causi a sua volta altri effetti, mentre la ragion pratica, comandando all'uomo il dovere, che è dovere solo se comandato a una volontà libera di compierlo o non compierlo,

postula che l'uomo, pur *conoscendosi* appartenente a una serie di cause meccaniche necessitate e necessitanti in infinito, si *pensi*, al tempo stesso, libero di obbedire al dovere morale, cioè appartenente anche, in maniera non « conoscibile » ma « pensabile », a un ordine di volontà libere, interiormente obbligate al dovere morale da un legislatore libero, la cui legge è all'uomo formulata dalla sua stessa ragione.

Ma se, pur « conoscendosi » necessitato, l'uomo deve « pensarsi » moralmente libero, e cioè deve pensare che un principio libero stia all'origine anche della concatenazione che alla conoscenza appare come necessaria, perchè un essere, che fisicamente appartiene a quella concatenazione e non può evaderne, possa nello stesso tempo sentirsi spiritualmente comandare l'adempimento libero di un dovere ordinatogli dalla pura ragione, l'interpretazione dei fatti naturali specialmente biologici « come se » fossero indirizzati a uno scopo vitale che abbia organizzato gli stessi loro meccanismi fisiologici, pur senza poter pretendere a validità scientifica, poichè la scienza non riconosce se non nessi meramente meccanici, si presenta come un modo di « pensare » anche la natura non illegittimo, anche se non scientifico, se pure il dover postulare, per la moralità, una libertà nell'uomo, che pure è e resta incluso nella serie delle causazioni meccaniche, incoraggia a cercare una libertà, cioè un fine, anche in fondo alla natura, almeno animata, anche se essa consti, alla « conoscenza », di meccanismi vitali, sottoposti alla sola legge della determinazione causale.

4. – Il distinguersi della ragion pratica dalla ragion teoretica, e il primato della prima su la seconda, nonchè la sostenibilità, pur all'infuori della scienza meccanicistica, dell'interpretazione teleologica della natura almeno animata, son dottrine che ogni lettore trova ben in luce in Kant: e Ottocento e Novecento, anzi già lo scorcio del Settecento, son pieni di filosofi che hanno insistito su queste dottrine kantiane più che sul suo agnosticismo, umanismo e teoria del « come se », pur non svalutando nè le ragioni di questi lati negativi del kantismo, nè la necessità di tenerne conto nella valutazione della ricostruzione pratica, operata da Kant, di quella fede in un assoluto fondamento del relativo, della quale Kant aveva mostrato l'indimostrabilità logica. Se il criticismo oggi corrente s'è, invece, ristretto all'agnosticismo metafisico nel suo modo d'intendere la scienza, all'umanismo puro nel modo d'intendere la vita dell'uomo e i suoi poteri, e al « come se » quale estrema concessione possibile appena si esca dal dominio dello scientificamente accertato e del praticamente giovevole, questo è accaduto perchè, di tutte le critiche kantiane, s'è mantenuta, al più l'analitica, lasciando cadere la dialettica, o intendendola come semplice indicazione dei limiti entro cui la dottrina contenuta nell'analitica deve essere ritenuta valida.

Per quel che riguarda la *Critica della ragion pratica*, s'è mantenuta la dottrina, stabilita nella sua Analitica, secondo cui l'imperativo morale è un « fatto » della ragione, ed è la ragione, universale ma umana, la fonte del comando morale, e non si deve nè si può risalire a un'origine di questa stessa fonte umana della moralità, se non si vuole tramutare l'obbedienza dell'uomo alla legge morale in un servaggio, quale essa obbedienza diviene se il comando morale gli viene d'altronde che dalla sua stessa ragione. S'è, invece, lasciata cadere la Dialettica pratica con la dottrina dei postulati, e non s'è posto mente che, all'interno del pensiero kantiano, o l'uomo trova il modo di « pensarsi » libero, sebbene egli possa « conoscersi » solo come necessitato, o non può agire da libero responsabile volontario suddito della legge morale: chè, se gli fosse impossibile « pensarsi » libero, se il non potersi « conoscere » se non come necessitato lo costringesse a considerarsi interamente necessitato, egli dovrebbe ritenersi uno dei meccanismi di cui la natura si compone, dovrebbe abbandonare ogni illusione di scelte libere, col che sarebbe sì alleviato dalla responsabilità, ma anche declassato ad essere incapace di moralità poichè privo di libertà.

Son noti gli sforzi fatti, da un lato, per proporre un concetto di moralità come sviluppo naturale dello spirito umano, sicchè questo non abbia bisogno di scelte libere per diventare morale, e la moralità sia l'interna necessità di un momento necessario del suo necessario sviluppo; dall'altro lato, per mostrare che, se si prende l'umana libertà come un « fatto », così come Kant stesso muove dal « fatto » che la ragione ponga all'uomo l'imperativo morale, non c'è da risalire dal « fatto » dell'umana moralità e libertà a « postulati » che lo rendano pensabile, perchè, se questa era la situazione nella quale si trovava Kant, vincolato a una scienza meccanicistica da lui ritenuta espressione, la sola possibile e ammissibile, della mente umana, noi sappiamo che anche la meccanica universale settecentesca fu una storica iniziativa della scienza del tempo, ma essa non ha il valore di assoluta verità (sebbene fenomenica) attribuitole da Kant: quindi l'uomo non ha motivo di ritenersi preso nella connessione deterministica della meccanica universale settecentesca, onde non ha bisogno di evaderne « pensandosi » diverso da quale si « conosce », perchè *non* si « conosce » determinato, come crede Kant, quindi non ha da « postulare » una sua libertà intelligibile, bisognosa d'esser conciliata con la sua necessità fisica e sensibile a opera d'un Principio « libero » sia dell'ordine intelligibile, sia dell'ordine sensibile, messi d'accordo in un'esperienza che non è la nostra terrena.

Senonchè queste sono entrambe maniere di attingere al kantismo senza restare nel quadro del pensiero kantiano: iniziativa legittima, anzi doverosa, se quel che si mantiene, separandolo da ciò che si lascia cadere, può conservare fecondo il suo vigore speculativo, pur essendo trasferito in un'altra prospettiva in cui non più lo accompagnino le dottrine dalle quali è stato separato.

Lasciamo da parte il tentativo di hegelizzare Kant intendendo la moralità come una spinoziana libera necessità, che non solo non postuli, ma escluda una libertà di scelta, di obbedire o disobbedire, qual'è quella che Kant dà per *ratio essendi* alla umana moralità. E lasciamo da parte tal tentativo perchè se la moralità è un momento fenomenologico necessario dello sviluppo dello spirito umano, il giudizio morale diventa, come per Hegel, sempre positivo, nessuna storica arretratezza potendo essere condannata come male: mentre l'uomo ha bisogno — dicevamo negli scorsi capitoli — di condannare ciò che, ribelle volontariamente al bene, merita schietta riprovazione ed espulsione dal tessuto valido della storia umana.

Prendiamo, invece, in esame l'interpretazione che vede nella libertà un fatto psicologico umano, come è un fatto (quando lo è) la prescrizione, da parte della ragione, di una legge morale alla coscienza dell'uomo. Ma se la libertà è un semplice fatto psicologico, non si può evitare la domanda, com'esso sia conciliabile col determinismo che almeno la macrofisica sostiene per *tutti* i fenomeni, inclusi quelli che hanno per causa l'agire umano. Il tentativo, molte volte fatto, d'intendere il determinismo della macrofisica come una semplice costruzione della scienza classica (da Kant scambiata per espressione, la sola possibile, della stessa mente umana), sotto la quale costruzione scientifica possa la natura stessa essere un principio intimamente libero, pur esprimentesi nel fabbricar meccanismi obbedienti, all'esterno, a leggi puramente meccaniche, nonostante che, all'origine, inventati liberamente, è una ripetizione— in chiave, poniamo, schellinghiana, o bergsoniana, di indole « creativa » della stessa « evoluzione » — di quel « postulare », che faceva Kant, un Principio libero dello stesso universale meccanicismo delle leggi fisiche, perchè potesse l'uomo « pensarsi » libero, e agire moralmente pensandosi libero, quantunque la scienza gli presenti questo stesso suo agire (che, dall'interno, egli sa libero e vive come libero) quale necessario effetto e necessaria causa, dentro una catena universale di fisiche necessitazioni.

La questione diventa allora, se sia necessaria la « cautela critica » kantiana di dichiarare soltanto « pensabile », in una « fede morale » consapevole di non potersi presentare come « certezza logica », quello che la baldanza di taluni interpreti ritiene di poter presentare, invece, come verità metafisica, sebbene di una metafisica morale, che però proclama d'essere la sola erede legittima — quindi valida di *ogni* validità, senza « prudenti » limitazioni, quale la kantiana, al solo dominio della « fede » morale – della metafisica teoretica di vecchio stile, che Kant ha il merito d'aver dimostrato logicamente non dimostrativa. E ciò a parte dalla scienza, meccanicistica o no, perchè, abbandonata la pretesa di dare alla metafisica una base teoretica, e riconosciuto, con Kant, che la sua base deve essere la moralità,

del resto, unica sua base degna e adeguata, non c'è più ragione di preoccuparsi di conciliare con una scienza meccanicistica — valevole, evidentemente, solo per la conoscenza, anche se legata a interessi economici, anzi vitali, dell'uomo — una moralità-libertà, che può, da sè, legittimare una metafisica dell'uomo come libertà per la moralità, con l'avvertenza che niente, nè dentro nè fuori dell'uomo, potrà mai esser pensato (se pur si debba o si voglia in qualche modo pensarlo) se non, appunto, come una intima libertà, inventrice di quelli che esteriormente si presentano e operano come meccanismi.

5. – La baldanza di trattare da « pavidità », da « prudenza » da vecchio o d'un'età già antica rispetto alla nostra, la « cautela critica » kantiana, merita d'esser esaminata tutt'altro che con la stessa leggerezza con la quale essa è stata sbandierata. Ma quando la prudenza risultasse giustificata, si vedrebbe tuttavia a occhio che la rinunzia a una metafisica su basi scientifiche o comunque logiche e teoretiche è considerata definitiva proprio per effetto e con accettazione e a prosecuzione della critica kantiana; e che, se la sola metafisica che si accetta è quella che Kant stesso fondò su la base dell'umana moralità come « fatto della ragione », fu proprio Kant a considerarla un'autentica metafisica — la sola ammissibile — dopo aver diroccato la metafisica teoretica. E chi volesse evitare il nome di metafisica e sostituirlo con quello di filosofia — ma di filosofia che stabilisce il vero, sia pur su base morale; non di pura critica dell'ammissibile — dovrebbe riconoscere egualmente che questa filosofia della libertà è proprio lo scopo a cui Kant mirava quando intese depurarne i fondamenti esclusivamente, ma genuinamente morali, per rendere impossibile che altri pretendesse d'averla confutata con argomenti logici, mentre invece gli argomenti logici, se non possono fondarla (e Kant lo riconosce, anzi lo dimostra), neppure possono negarla, chè su altra base e in altra direzione la filosofia della libertà, come pura fede morale, balza su dal fatto stesso del comando morale nella coscienza dell'uomo.

Ma si giustifica la baldanza di considerare « pavidità » la prudenza, necessaria forse ai tempi di Kant, di limitare a una « fede morale » la filosofia della libertà? Questa impressione potemmo averla noi stessi quando la pressione della scienza meccanicistica pareva lontana, quando la separazione, operata dai *Wertphilosophen* e pensatori affini pur d'altra provenienza, tra scienza, che tutto meccanicizza, e filosofia, che attinge alla non conculcabile fede morale nei valori, sembrava un dato acquisito, onde si credeva di potere e dover filosofare sui valori, e su la diretta certezza morale, o spirituale, che l'uomo ne ha, lasciando la natura al meccanicismo scientifico, che, del resto, è pura costruzione fenomenica della scienza stessa, e non importa nessuna verità metafisica, come appunto Kant dimostrò in

sede di critica della conoscenza teoretica e della scienza della natura. Ma il tempo di quell'entusiasmo è passato, la scienza ha fatto valere i suoi diritti a una nuova attenzione dei filosofi, che non possono più incasellarla fra le trovate pratiche dell'uomo e disinteressarsene dal punto di vista di ciò che per l'uomo ha, o può avere, valore anche teoretico. In questa nuova presenza della scienza nel mondo mentale dei filosofi, è un fragile appoggio l'affermazione che la scienza stessa sia oggi diventata indeterministica. Il principio di indeterminazione ha un significato fisico ben preciso: sciogliere le vele al vento di un universale indeterminismo — sicchè l'umana libertà, non apparendo più un *monstrum* nel generale meccanicismo, non abbia più bisogno di presentarsi come semplice « postulato » d'una semplice « fede » morale — è stata una licenza, molto diffusa, ma non altrettanto concludente, del pensiero contemporaneo. Se potemmo indulgere a simili illazioni filosofiche del principio fisico di indeterminazione, oggi siamo resi molto più cauti, non solo da certe tendenze della fisica di questi anni e di questi giorni a dichiararsi di nuovo deterministica, ma soprattutto dal rilievo, a mente fredda, che l'indeterminabilità o della velocità o della posizione in fisica nucleare non ha mai impedito alla fisica, anche nucleare, oltre che, s'intende, macroscopica, di procedere alla determinazione dei fenomeni. La qual determinazione non importa, e ancor meno autorizza, nessun determinismo metafisico, nessuna affermazione che la natura — o addirittura la realtà, uomo compreso — *sia* meccanismo, ma svoglia altrettanto, una volta per tutte, dal parlare di libertà della natura, o dell'intera realtà, per la ragione che la scienza si guarda bene dal pronunziarsi su ciò che la natura (o la realtà, come realtà fisica) *sia* o *non sia*, sapendo benissimo che le sue determinazioni sono misurazioni di fenomeni su la cui indole o *essenza* essa nè si dichiara nè ha il dovere o il diritto di dichiararsi. Comunque, se determinazione è misurazione e nient'altro, non è misurabile — quindi, in questo senso, non è « determinabile » scientificamente — la scelta dell'uomo, se è scelta. Quindi, o si nega ogni *scelta* da parte dell'uomo, visto che essa non può cadere sotto la misurazione o determinazione scientifica, considerata la sola attività teoretica concludente e valida dell'uomo; o si ammette la scelta in un'altra sfera, che non è quella dell'esperienza sensibile, scientificizzabile e soltanto scientificizzabile, ma è un'esperienza di valori, insuscettibile di scientificizzazione e operante come scelta, cioè come libertà, teorizzabile in una dottrina dei valori morali e dei valori in genere, tutti sceglibili liberamente, *a parte* dalla scienza, e dal riconoscimento di validità teoretica solo alla scienza.

Ma questa è, di nuovo, una ripetizione, in chiave mutata, della fondatezza del gran lavoro fatto da Kant per poggiare la libertà su tutt'altro fondamento che il teoretico, si chiami esso morale, come diceva Kant, o della libera valutazione ed elezione di valori; e si accetti il nome kantiano

di « fede » — non positiva, beninteso, e schiettamente razionale, sebbene della ragion pratica, che la « postula », non della ragion teoretica, che ne dimostra l'indimostrabilità teoretica, pur ammettendone la possibilità, purchè su altro fondamento che il teoretico — o si rifiuti il nome di « fede » (per gli equivoci che possono nascere con una fede rivelata), e s'adotti, per esempio, il nome di « filosofia » solo per essa, riserbandosi a ciò che sia autenticamente teoretico il nome suo proprio, che è scienza, e nessun altro nome che questo.

6. – E l'agnosticismo? Giacchè il kantismo, col suo insistere nel presentare come soltanto morale la base inconfutabile dei suoi postulati metafisici, e, d'altra parte, col limitare al fenomeno la validità teoretica della scienza meccanicistica, che non può impugnare la « fede » morale come non può fondarla, lasciava scoperto il fianco a chi, constatata la limitazione della scienza al fenomeno, e preso atto del valore puramente morale della postulazione, avesse violato il divieto di non guardare oltre il fenomeno nella natura e oltre la ragione umana nella moralità, e avesse insistito, nonostante la proibizione, a voler sapere qualche cosa di certo su l'« in sè », dal quale, secondo Kant, nonostante che puramente « pensabile » e non « conoscibile », proviene all'uomo il comando morale, rivelante, alla critica della ragione nel suo uso pratico, il suo « nobile lignaggio », secondo l'espressione di Kant, ma incapace di dar ragguagli teoreticamente positivi su tal « in sè », pur evidente sua origine.

Badiamo che Kant, che nella terza Critica giustifica il giudizio teleologico solo nella forma di un « come se », non dice affatto, nella seconda Critica, che l'uomo agisce moralmente « come se » fosse libero. Egli non può non esser libero di obbedire o disobbedire al comando morale se questo è un comando della sua ragione, e non una necessità naturale, ineludibile ma non richiedente volontà di uniformarvisi. L'imperativo morale è fatto così positivo e innegabile, da costituire la *ratio cognoscendi* inconfutabile dell'umana libertà, se l'uomo deve essere responsabile del suo obbedire o disobbedire alla legge morale. La libertà, dunque, è sì un'idea della ragione, e non un concetto dell'intelletto; ma la certezza morale che l'uomo acquista d'esser libero, quando riflette che, se non fosse libero, invano gli sarebbe dalla ragione comandato d'agire moralmente, è bensì trovata per altra via da quella del conoscere sensibile, ma non è meno certa, se pure d'un altro tipo di certezza, di quel che ci diventa certo, d'altra certezza, nell'elaborazione scientifica della esperienza sensibile. Non bisogna quindi pensare a una nozione di classe inferiore: Kant, al contrario, insiste tanto su l'autentica razionalità dell'idea di libertà, quanto sul primato della ragion pratica (che non soltanto ci permette, se così ci piace, ma ci costringe razionalmente a postulare l'idea della nostra libertà) su la ragion teoretica, che

non ha modo di giungere all'idea della libertà, sebbene la fenomenicità del meccanicismo che essa afferma consenta alla ragione di « pensare » altrimenti, in altra sede e per altra via, da quel che « conosce » come mondo soltanto fenomenico.

Allora la questione è, se non si possa ottenere, per la stessa via schiettamente morale, senza ricadere sul piano teoretico, qualche certezza che riguardi anche la vita conoscitiva dell'uomo. Ci si può forse mettere a questo punto per una via, presa la quale, a chi cammini per essa, l'« agnosticismo » resti alle spalle. Quando fosse disgiunto dall'agnosticismo, il criticismo — rimanendo autenticamente tale — cesserebbe d'essere una prudenza; e per la filosofia, l'avere per carattere imprescindibile il criticismo cesserebbe d'avere il significato limitativamente umanistico, che di solito ha.

7. – Ci si può domandare anzitutto se la fenomenicità della conoscenza comune e scientifica sia un limite, o, che è lo stesso, se limite sia una restrizione di ciò che vien limitato e un'esclusione di ciò da cui esso vien limitato. In altre parole, se la dimostrazione che ciò ch'è da noi conosciuto è sempre e solo ciò che entra in rapporto con noi e, in tal rapporto, è da noi conosciuto, equivalga a una dimostrazione che, fuori di tal rapporto, ci sia altro che, *non* entrando in rapporto con noi, sia in sè, ed essendo in sè, resti, per definizione, a noi sconosciuto.

Se l'apparirci presuppone, come pensa Kant, un « essere » di quel che ci « appare », questo « consistere » in sè di quel che ci « appare » importa che il suo consistere in sè sia *diverso* dal suo apparirci? Kant dice onestamente che non si sa se l'essere in sè delle cose sia diverso dal loro apparirci nella conoscenza. Ma questa onesta dichiarazione può avere un solo significato: quello, antichissimamente osservato, che le cose appaiono a ciascuno in una maniera che varia secondo la natura di colui al quale appaiono. Se l'uomo ha forme, stabili per ogni uomo, di rappresentarsi le cose, di concepirle e di ragionarne, le cose appariranno all'uomo in queste sue forme di rappresentarsele, concepirle e ragionarne; ma che le cose possano non apparire pur « essendo » e che, quindi, il loro modo d'apparire possa nascondere agli uomini, ai quali appaiono, il loro modo d'essere in sè, anzichè metterli in comunicazione con tale modo, questo è sospetto gratuito, diffidenza ingiustificabile.

D'altra parte, come concepire *più* cose (come sempre fa Kant) e supporre ciascuna di esse « in sè »? Alle altre, sia pure rigorosamente all'interno di tale ordine di intelligibili puri, non conoscibili, ciascuna apparirebbe. E se, invece, si volessero supporre codesti « in sè » come assolutamente insuscettibili di apparire, cioè di essere *agli* altri « in sè » all'interno dell'ordine degli « in sè », su che cosa si potrebbe fondare, in maniera accettabile, la loro pluralità?

Queste domande fanno già venire in luce la gratuità dell'ammissione, non del « consistere » di ciò che « appare », ma di una asserita diversità di quel che « consiste » da quel che « appare », sicchè quel che « consiste » sia sospettato differente da quel che « appare », a tal punto che non si discute nemmeno più se sia ragionevole ammettere una tale diversità, che pur si dichiara di non poter conoscere se sia diversità. Insomma, ammettere degli « in sè » non conoscibili attraverso i « fenomeni » è tal dommatismo, che restar addormentati di questo sonno è molto più grave che dormire quell'altro sonno, da cui Kant dice di essersi svegliato, di ritenere ingenuamente tutt'uno, senza distinguerle, la verità metafisica e la conoscenza logica.

Ora se, prendendo come base il riconoscimento kantiano che degli « in sè » non possiamo conoscere niente, ne concludiamo che non possiamo neppur sapere se divergano da come appaiono a noi, e che, certamente, il loro apparire arguisce il loro essere, ma non dimostra affatto che il loro essere sia diverso dal loro apparire, la fenomenicità della conoscenza comune e scientifica importa soltanto che conoscenza è rapporto: verità lapalissiana, da cui non discende nessuno scetticismo, nè aperto nè larvato nè soltanto insinuato, perchè, se conoscenza è rapporto, e tutto è in rapporto con tutto, la conoscenza, come studio di rapporti, è tutto quel che deve essere e che può essere, e quello che sembrava il suo limite è, invece, solo il suo carattere, « esser conosciuto » essendo rapportarsi, apparire, essere a chi conosce, secondo la natura di lui e secondo la natura propria, in un incontro che, appunto, è rapporto, conoscenza.

8. – Sparito l'agnosticismo, perchè l'asserito « limite » della conoscenza è soltanto il suo carattere imprescindibile, che dire delle forme della sensibilità, dell'intelletto e della ragione, di cui Kant non pensa mai che possano essere anch'esse fenomeniche come è invece fenomenico *ciò* che con esse è conosciuto? Ma, se *ogni* conoscere dovesse importare diversità dell'essere in sè di quel che è conosciuto, dal modo com'esso appare nell'esser conosciuto, quando le forme pure della sensibilità, dell'intelletto e della ragione son conosciute dal filosofo che le depura dalla materia della conoscenza e ne fa la teoria, anzi, secondo Kant, ne precisa l'elenco, dovrebbero anch'esse apparire, al suo sforzo di rilevarle, diverse da come esse sono quando rendono possibile l'umana conoscenza comune e scientifica, prima che l'uomo acquisti consapevolezza filosofica di esse e del loro operare nell'umana conoscenza per renderla possibile.

Che se si ribatte, come Kant ribatte, che, quando la filosofia rileva le forme all'opera nella conoscenza, questo rilevar forme immanenti all'opera dell'umano conoscere non è un « conoscere », perchè conoscere è, appunto con codeste forme, elaborare il dato sensibile esterno e interno, mentre,

quando la filosofia rileva le forme pure, non ha davanti a sè nessun dato sensibile da elaborare, questo va benissimo: ma se ne ricavano due conseguenze, a cui non è possibile sfuggire.

Una è che, se la filosofia *non* è conoscenza, ma depurazione di forme *a priori*, c'è una « consapevolezza », qual è questa che la filosofia prende, la quale è più certa (anche se certa d'un'altra certezza) della « conoscenza » che lo stesso uomo prende del dato sensibile esterno e interno quando lo intuisce, lo concepisce e ne ragiona nelle forme a priori che la filosofia rileva.

Se a questa osservazione s'aggiunge l'altra, che la stessa filosofia, rilevando l'imperativo morale della ragione, e arguendone la libertà, prende, egualmente, una « consapevolezza », che *non* è « conoscenza », dalle due osservazioni congiunte si ricava che la « consapevolezza » filosofica non è « conoscenza », ma, quanto a « verità », sebbene si ponga su tutt'altro piano, non è davvero al disotto della « conoscenza »: anzi, sembra giungere alla « verità » per una via profonda, che la mette ben altrimenti al sicuro che non la « conoscenza », tutta fenomenica, come Kant stesso dice.

Nè basta. Se si osserva che la filosofia rileva le forme del conoscere come rileva la legge dell'agire morale — forme le une e l'altra della vita spirituale umana, sebbene le forme della conoscenza operino in questa senza o prima di emergere distintamente come forme a priori, operanti trascendentalmente nell'umana conoscenza, mentre la legge morale deve notificarsi espressamente alla coscienza umana per poter essere liberamente voluta —, si vede che non è una particolarità della moralità come tale il mettere la riflessione umana su la via di rilevare la forma e le condizioni d'un'attività umana, perchè anche le forme operanti nel conoscere mettono la filosofia su la via di rilevare la loro presenza trascendentalmente operante nell'umana conoscenza. Dunque la riflessione filosofica, che non è un conoscere, prende consapevolezza delle forme che rendono possibili (pur in varia maniera) le varie attività umane: e questo prender consapevolezza — che non è un « conoscere », perchè non lavora mai su dati sensibili, esterni o interni, ma lavora su lo stesso concreto esperire — ha una certezza d'altro tipo, ma non, certo, inferiore alla certezza della conoscenza empirica dei dati esterni o interni dell'esperienza.

Vogliamo dar un nome a tale consapevolezza e certezza? Non possiamo chiamarla « certezza morale », con l'intenzione di marcare non solo la sua diversità, ma anche la sua inferiorità rispetto alla certezza logicamente dimostrativa. Dovremo chiamarla, se vogliamo darle il nome che è suo, certezza trascendentale, come la sua consapevolezza è consapevolezza trascendentale. E la certezza trascendentale non ha motivo di ritenersi meno solida della certezza logica della scienza matematica e fisica, perchè, sul suo piano e col suo mezzo della riflessione interiore, è sicura almeno quanto quella, sebbene non sia la dimostrazione logica la sua caratteristica, senza, per altro, che ciò costituisca per essa inferiorità.

9. – Ora questa certezza trascendentale, che non ci rinserra dentro ciò che è fenomenico, ma ci svela le leggi stesse del conoscere fenomenico e dell'operare, come agenti liberi, nel mondo fenomenico, palesa un'*altra* attività umana, che non è «conoscere» neppure di grado superiore, ma è un *rilevare* ciò che si *rivela* trascendentalmente rendendo possibile l'esperienza sensibile esterna e interna; e pone altresì la domanda, se possa sussistere agnosticismo riguardo alla conformità o meno, alla realtà «in sè», del conoscere empirico, quando se ne sanno con certezza trascendentale le forme, non «conosciute» ma «consapute» con una certezza, che c'è da domandarsi se non si propaghi in qualche modo allo stesso conoscere empirico di cui son forme.

Ora si pensi al modo com'è fondato l'agnosticismo kantiano. Kant non riprende nè riproduce le critiche degli scettici d'ogni tempo ai sensi, informatori fallaci. Fra tante sue critiche, questa è proprio quella che in lui manca: sensi esterni e senso interno sono da lui interpretati come trascrittori fedeli, all'interno della coscienza, di ciò che dall'esterno o dal suo stesso fondo la impressiona. Su questa attendibilità dell'informazione che ci dànno i sensi Kant non solleva obiezioni. Invece la relatività dell'umana esperienza alle forme, eguali in ogni uomo, dell'intuire, percepire e ragionare, desta in lui il sospetto che una conoscenza così strutturata secondo le necessità proprie della mente umana, sia altra cosa dalla realtà in sè, visto che questa appare all'uomo nelle forme strutturanti che a lui son proprie. Ma proprio queste forme son sapute — dicevamo — con certezza trascendentale, come le forme indubitabili dell'umano conoscere. Dunque il sospetto della difformità riguarda, da una parte, forme indubitabili, inerenti alla reale struttura della mente umana conoscente, consapute con certezza su cui non cadono dubbi; e, dall'altra, un «in sè» delle cose, che, assunto come termine antitetico alla nostra conoscenza, è dichiarato inattingibile per definizione, perchè, appena pensato come «in sè», ci rimane precluso, sotto pena di diventare un «per noi». Ma, della nostra conoscenza, se l'elemento sensibile non è sospettato di relatività ai vari individui; se le forme dell'intuizione, del concetto e del ragionamento, sono forme strutturali esprimenti certamente il nostro essere mentale: come, da due elementi entrambi certi, sebbene di diversa certezza, può nascere il sospetto che la nostra conoscenza — la sola possibile, data la struttura della mente umana — resti soggettiva di valore, al paragone d'un «in sè» che si dichiara di non poter attingere? Se, infine, si riflette che un'inseità di più cose, siano pur intelligibili, è contraddittoria, perchè, se sono più d'una, non possono sfuggire a un loro reciproco rapporto, sia pure nell'ordine chiuso delle essenze, tra le quali bisogna mettere l'essenza della mente umana, quale si rivela trascendentalmente nelle forme pure del conoscere e dell'agire; la conclusione è che un'umana conoscenza garantita da forme strutturali necessarie, certamente sapute come tali, s'inserisce

nella realtà indubitabile di quell'essere, di quel consistere, che Kant chiama « in sè » per sottolinearne la realtà, ma che non può esser contrapposto a ciò che noi ne sappiamo, perchè proprio quel che ne sappiamo, in quanto è reso possibile da forme stabili e vi si conforma, è da queste guadagnato all'essere, non lasciato, di fronte all'essere, in una condizione di puro apparire.

10. – La conoscenza è ben un rapporto, ma proprio questo è la realtà: rapporto. Dato che si possa avanzar dubbio su *ciò* che la conoscenza conosce — ed è questa l'impostazione della critica scettica —, non se ne può avanzare nessuno su la conoscenza come fatto. Se la moralità è un « fatto » della ragione, anche la conoscenza è — se pure in altro senso — un « fatto della ragione ». Come fatto messo in opera dalla ragione, la conoscenza è sottratta a ogni dubbio sul suo valore proprio per quel che riguarda tali forme pure, che esprimono la spontaneità della ragione nel conoscere, non meno (sebbene diversamente) da come l'imperativo morale esprime la spontaneità della ragione nell'agire. Se, dall'altro lato, Kant non ha dubbi su l'attendibilità dei sensi, esterni e interno, quali informatori dell'uomo su le impressioni che lo affettano dall'esterno e all'interno, la sintesi di due elementi di valore, secondo Kant, indubitabile, quali l'informazione sensibile da una parte e la struttura *a priori* dall'altra, è un fatto reale essa stessa, nè c'è da risalire oltre di essa, in cerca di un « in sè » a cui paragonare la sintesi, come se questa non fosse essa stessa un fatto reale, e potesse ripetere il suo valore dal rispecchiamento — quale Kant dimostra benissimo che non è — di un « in sè » estraneo alla sintesi.

Che se da questo si volessero ancora prender le mosse per osservare che, come realtà, la conoscenza è un fatto umano, e può avere una sua verità puramente umana, senza che nulla autorizzi a intenderla come verità assoluta, la risposta sarebbe che una verità per l'uomo è, per l'uomo stesso, la sola di cui abbia senso parlare, oltre ad essere la sola di cui egli abbia bisogno, commisurata com'è all'àmbito dei rapporti in cui egli entra e ad essi bastevole. Una verità « assoluta », che lasciasse incontemplati i rapporti dell'uomo con le cose, levandosi sopra tali rapporti e prescindendone, risulterebbe disadatta ai rapporti umani, scardinata da essi, e abbandonerebbe l'uomo all'avventura di rapporti casuali, non sistemati secondo una verità che tenga di essi conto specifico e in concreto.

Anzi, una verità che, per essere « assoluta », prescindesse dai rapporti concreti di checchessia con checchessia, sarebbe una verità generica, valida « in assoluto » perchè non valida propriamente per nessun rapporto determinato, nè umano nè non-umano.

Che se si volesse dichiarare inessenziale ogni rapporto, ed essenziali solo, tautologicamente, le essenze, e la verità dover riguardare appunto le essenze, ed esse sole, trascurando i rapporti perchè di essi non può esserci

verità, allora, poichè mondo fisico è mondo di rapporti, il mondo fisico rimarrebbe, per definizione, fuori della verità, e la verità, per definizione, fuori d'ogni riferibilità al mondo fisico. Esito sorprendente, per una critica della scienza quale la kantiana.

Insomma, l'agnosticismo è una *malattia* del kantismo. Si può e si deve liberarnelo. Ma, liberato dall'agnosticismo, il criticismo assume ben altro significato da quello limitativo, restrittivo, cauteloso, che per solito gli è attribuito. E questo nuovo significato, che tuttavia lo lascia, anzi lo ribadisce come criticismo, è da esaminare con cura.

11. – Se moviamo da quello che Kant chiama il « fatto » della ragion pura per sè stessa pratica, cioè la presenza imperante della legge morale in noi, possiamo allineare su questo « fatto » della ragione, quelli che anche ci son sembrati essere, sebbene in altro senso, « fatti » della ragione: e anzitutto quell'altro imperativo di costruire noi stessi l'oggetto della conoscenza secondo le forme della intuizione, del concetto e della ragione, che sono le regole, tra loro connesse, di formazione dell'oggetto conosciuto. Queste « regole » — come proprio le chiama Kant — esprimono, per Kant, la *necessità* della ragion pura nel suo uso teoretico: non c'è uomo, secondo Kant, che possa conoscere alcunchè senza costruire, se pur inconsciamente, l'oggetto della sua conoscenza secondo regole, o con altre regole di quelle che sono le forme pure della stessa mente umana. Tuttavia c'è un lato per cui anche l'uomo singolo ha qualche cosa da fare nella conoscenza: giacchè oggetto di conoscenza non è mai una « cosa » isolata, bensì il sistema delle « cose » operanti l'una su l'altra con azioni e reazioni, la cui catena tocca all'uomo spingere sempre più innanzi da entrambe le parti, nella ricerca degli antecedenti, o cause, da un lato, e dei susseguenti, o effetti, dall'altro. Kant insiste che, prolungando dai due lati la serie, non se ne trova nè l'origine nè il termine: sicchè o si pensa la serie come infinita, senza cominciamento e senza fine, o l'origine e il termine son da cercare su un piano diverso da quello in cui la serie non può che essere spinta sempre più avanti, da un lato, e sempre più indietro, dall'altro. Ma se la prosecuzione della serie è, per Kant, una necessità della ragione, a cui nessun uomo può sottrarsi, possiamo osservare che la costruzione effettiva della serie è lasciata a ciascun uomo, che può lavorarvi con più o meno perizia e più o meno solerzia e rigore. Questo è un lato che la filosofia kantiana ha lasciato nell'ombra: come uno scienziato erri, e un altro lo corregga o si corregga e progredisca, e in che consista la vicenda storica della scienza. Per l'uomo storicamente concreto c'è posto per la lode di acribia e rigore, e per il biasimo di trascuratezza e leggerezza, anche nell'opera di costruzione concreta della scienza. Anche in questa deve l'uomo singolo impegnarsi lui stesso, rimanendo responsabile (quindi meritevole o colpevole di quel che fa).

Però, sia nel conoscere, sia nell'agire, opera, secondo Kant, una legge del conoscere e dell'agire che è strutturale per l'uomo e che l'uomo trova nella sua riflessione filosofica sul conoscere e l'agire umano, con una certezza, dicevamo, *trascendentale*, diversa ma, certo, non inferiore per validità nè alla certezza scientifica nè alla certezza morale.

Se a questa certezza trascendentale riguardante le leggi strutturali del nostro operare teoretico e pratico, aggiungiamo quella struttura dell'operare artistico, per cui esso è libera immaginazione (e tuttavia « libera » in altro senso dalla libertà morale), e quella struttura dell'interpretazione teleologica, per cui l'uomo è spinto a prospettarsi teleologicamente ciò che la scienza pur gli presenta come semplice connessione meccanica, eccoci di fronte a un complesso di leggi strutturali, tra loro connesse eppure rigorosamente distinte, che la filosofia trascendentale attinge e fissa con una certezza inattaccabile da critiche scettiche, le quali possono operare al livello della conoscenza, ma non a questo livello della consapevolezza trascendentale delle strutture, che è ben altro che « conoscenza » nel senso in cui si dice « conoscenza » quella comune e quella scientifica.

12. – Questa specie di rilevazione « positiva » delle strutture dello spirito umano è la fisionomia assunta dal criticismo in certe forme di neocriticismo fra Otto e Novecento: in ogni caso, è ben altra cosa dal criticismo agnostico, perchè le strutture sono strutture indubitabili, quand'anche si possa o debba sveltire l'impalcatura in cui Kant le presenta. Il criticismo rimane tuttavia umanistico, perchè sono strutture umane, rilevate positivamente, e sussiste il limite umano, oltre il quale la mente non può avventurarsi che a suo rischio, affidandosi all'immaginazione e al sentimento, quand'anche la spinta ad avventurarsi in tali regioni possa essere, come spinta, di meglio che un semplice movente psicologico. E il criticismo resta rigorosamente razionalistico, perchè ragione è quella che opera nella costruzione della scienza secondo le strutture della ragion teoretica, e ragione è quella che s'esprime nel comando pratico, e ragione è pur il riconoscimento dell'impulso a varcare il dominio del conosciuto e l'indicazione dei limiti di validità, tutta peculiare, di tal varcare il dominio del conosciuto. Eppure la nostra rilevazione « positiva » delle strutture indubitabili dello spirito umano vuol essere tutt'altra cosa da quella « filosofia positiva » che, in età di positivismo, il criticismo cercò di alimentare.

Quanto alla moralità, essa è il campo in cui è più facile vedere che la legge morale, proprio per la sua universalità, lascia all'uomo singolo il còmpito d'interpretarla, o, se si vuole, di applicarla nelle situazioni singole e concrete in cui gli tocca orientarsi, decidersi, scegliere il da fare. Può forse riuscire utile la formula, altrove da me usata, che il dovere (universale) è un suscitar doveri concreti, a volte generalizzabili, a volte non generaliz-

zabili, riguardanti i singoli uomini, e interpretabili solo da loro, secondo la loro coscienza, con un rischio che, mentre li costituisce responsabili anzitutto del modo d'intendere i loro doveri, è accresciuto al massimo dalla perentorietà del dovere di fare il loro dovere, unita alla responsabilità, lasciata tutta a loro, di stabilire essi stessi *quali* doveri propriamente abbiano, e come debbano intenderli, e che via debbano prendere per compierli, e quali minori fini proporsi per attuarli, e quali mezzi scegliere e quali precise azioni fare o non fare, per tradurre in pratica i doveri che hanno il dovere di prescriversi e di compiere.

Da questo punto di vista, quella che pareva una struttura risulta essere il suscitamento di un còmpito, che è lasciato alla responsabile libertà dell'uomo singolo di interpretare in un modo, di cui sarà tenuto colpevole o meritevole, oltre che di compierlo con una solerzia, impegno e buona fede, di cui, ancora, spetta e resta tutta a lui la responsabilità.

Ma quel che abbiamo osservato a proposito della stessa costruzione effettiva, storicamente determinantesi, della scienza, ci permette di fare altrettanto cammino, dalla parte della conoscenza. Se legge strutturale della conoscenza è costruire l'oggetto, costruirlo così o altrimenti è còmpito che resta all'uomo singolo, il quale porta il merito o la riprovazione dell'iniziativa che prende e del risultato che ottiene. Giacchè costruire l'oggetto è determinarlo esattamente, tagliarlo dove va tagliato, connetterlo come va connesso con altri oggetti (e determinare quali, e in quali rapporti con l'oggetto in questione). Questa è l'attuazione storicamente concreta (e giudicabile dai suoi risultati) del dover costruir oggetti di conoscenza determinati. Tutta la conoscenza è determinata in un modo o in un altro in maniere diverse, per cui vanno insigni o sono derise o spregiate le varie epoche e civiltà, che è quanto dire gli uomini che quelle civiltà e epoche iniziarono o continuarono. Come il giudizio storico ha pieno diritto di valutare la maniera particolare in cui uomini e popoli hanno saputo assolvere il loro còmpito di conoscere il mondo secondo le loro capacità, la loro indole, il loro genio, e la loro freschezza o la loro attenzione, così la stessa legge del conoscere pone agli uomini il compito di concretare le maniere storiche della *propria* conoscenza, se anche la forma strutturale del determinar l'oggetto di conoscenza si faccia valere *necessariamente* nel compito storicamente vario di dar concretezza alla propria conoscenza.

Quanto al conoscere scientifico, la storia della scienza è molto più sviluppata che non quella del conoscere comune delle varie epoche, civiltà, gruppi, individui (perchè il concetto di conoscere « comune » resta molto vago, e indeterminata rimane la sfera entro la quale parliamo di conoscere ordinario, che non sempre è volgare, e altrettanto indeterminato resta il livello in cui cominciamo a parlare di coscienza religiosa, di cognizioni

tecniche, di idee morali, tutti elementi che poi si versano nella coscienza che chiamiamo comune, informando di sè, in una certa epoca e in un certo ambiente più o meno chiuso, il modo « comune » di conoscere il mondo). Se la scienza ha una storia, ed è storica non solo la determinazione dei particolari rapporti che la scienza prende via via a studiare, ma anche il modo di intendere e formulare un rapporto, o il sistema di più rapporti, anche qui la « legge » del fare scienza non appare più come una struttura rigida, sotto il variare dello sviluppo storico della scienza medesima, ma come un immutabile chieder attuazione, la quale attuazione non può essere se non quella che gli scienziati storicamente sanno dare a quella richiesta immutabile.

Ma se le strutture risultano essere richieste « formali » agli uomini di dar loro un « contenuto » di cui essi restino responsabili e giudicabili, l'assetto « positivo » che il criticismo cercava di darsi come rilevazione di strutture certe, muta profondamente significato: le strutture, le « leggi » si rivelano compiti che gli uomini non possono nè negare di avere, nè rifiutarsi di assolvere impegnandovi tutto quel che sanno e tutto quel che valgono e rimanendo responsabili del modo in cui li assolvono.

13. – Ma a questo punto la conclusione — e sul criticismo, e sui caratteri della filosofia, e su la filosofia stessa, e su l'uomo, essere che filosofa — è nettissima: l'uomo è un essere che, in una molteplicità di esistenze e di realtà in cui è incluso (e perciò il suo conoscere è rapporto, nè può realizzarsi se non in rapporti con ciò che, a sua volta, si realizza in rapporti con lui), ha còmpiti suoi, e ne resta responsabile.

Non è essenziale determinare davanti a chi l'uomo sia responsabile: il fatto che egli si senta responsabile è più importante della determinazione « di fronte a chi »: chè, se si taglia corto e si risponde « davanti alla sua stessa coscienza », una coscienza considerata giudice di ciò che l'uomo riesce a presentare al suo giudizio come propria opera, può rappresentare, intanto, ogni altro possibile giudice del suo modo di assolvere il suo compito. L'essenziale è questo senso di responsabilità: per esso l'uomo si considera autore di sue opere, invece che fruitore di una vita di cui egli sia il beneficiario (o la vittima) senza esserne l'autore. Questo senso di aver còmpiti da assolvere, o, che è lo stesso, fini da perseguire lui stesso impegnandosi e « lavorando » a perseguirli, d'aver opere da compiere, imprese da organizzare, condurre, portare a termine, è costitutivo di ciò che l'uomo è.

Ora, in un mondo nel quale l'uomo è esistenza determinata (o piuttosto determinantesi) in rapporto con altre esistenze e realtà determinate (o determinantisi) in relazione a lui e di fronte a lui, aver *propri* còmpiti, propria responsabilità, proprie opere, quindi un proprio sè, salvato da questi *propri* suoi còmpiti dal risolversi nei suoi rapporti con gli altri, è l'uma-

nità dell'uomo, impegnato in opere di cui si sente autore responsabile. Una simile collocazione *tra* la scena su cui operare, e il suo interno impulso a operare, in maniere da lui stesso inventate, su quella scena, è un destino.

Anche qui, non è essenziale determinare donde venga all'uomo questo destino, e perchè, e come. Importante è che la « natura » o « struttura » dell'uomo si rivela, in verità, non « natura » nè « struttura », ma destinazione: onde l'uomo deve farsi da sè la sua vita storica, valendosi come di semplice materia o strumento, dell'esistenza datagli, cioè riscattando in *sua* libertà la condizione a lui fatta.

Chi si rifiutasse di riconoscere che son sinonimi l'aver còmpiti propri e l'avere una destinazione, e riconoscesse solo che l'uomo lavora a opere che egli stesso si prefigge di compiere, premuto com'è dalle necessità della vita in cui si trova a vivere, avrebbe, senza saperlo, riconosciuto già tutto: l'essere singolare che lavora a *sue* opere secondo *suoi* progetti, e giudica quel che ha fatto e quello che deve e vuol fare, è un nato che riscatta l'esser nato con l'inventarsi una vita storica, una « storia »; o, come dice la teologia, una creatura che poi, a suo modo — in maniera imperfetta, ma perfettibile e che egli stesso lavora a perfezionare quanto può — fa da creatore della vita storica, in cui trasforma la vita naturale che ha avuta: un creatore, dunque, del proprio mondo storico, in mezzo al mondo fisico in cui è nato; un essere capace di trasformare, in misura progrediente, il mondo fisico in mondo storico, rendendo, al f a t t o d'esser nato, la « pariglia », diceva Gioberti, con l'« a t t o » di adoperare lui stesso, da soggetto responsabile, il « fatto » d'esser vivo.

14. – Il criticismo, che porta questo dentro di sè e questo rivela all'uomo, si palesa portatore e rivelatore di una verità, non « conosciuta » ma « consaputa ». E ciò, non solo senza abbandonare la propria criticità, anzi usandola in maniera da far deporre al criticismo la sua ingannevole veste agnostica, e fargli rivelare i suoi tratti, che sono, sì, u m a n i s t i c i, ma di un umanismo che, riguardando l'integrale umanità dell'uomo, lo mostra *tra* il mondo, che intende a conoscere, e i propri còmpiti, che lavora a realizzare, donde nessuna chiusura dell'uomo, ma apertura *sul* mondo e *ai* propri còmpiti; e sono, sì, r a z i o n a l i s t i c i, ma di un razionalismo, a sua volta, integrale, perchè mostra l'uomo giudicante razionalmente tutti i suoi moti e impulsi, e i fini a cui li dirige, e le opere a cui lavora in vista di quei fini. Onde il criticismo appare davvero il carattere della filosofia, ma non per rinserrare l'uomo dentro il triste carcere del dubbio di poter conoscer il mondo e di saper realizzare un'autentica moralità, bensì per aprirgli criticamente gli occhi affinchè veda sè impegnante il *suo* lavoro nel mondo in cui si trova a nascere: soggetto morale in un mondo fisico: risolutore della vita, che ha, in storia, di cui è autore responsabile egli stesso.

SOMMARIO

Nota. — La presente Memoria vuole anticipare (e, in caso, sostituire) il sesto volume, *La filosofia*, dell'opera *L'Uomo*, di cui sono usciti i primi tre volumi (*L'io e la ragione*, Brescia, Morcelliana, 1947; *La moralità*, Torino, Edizioni di « Filosofia », 1950; *La scienza*, Torino, Edizioni di « Filosofia », 1955), e stanno per uscire i primi due tomi (« L'arte e le arti » e « Il parlare ») del quarto volume, *L'arte*. Una Memoria, *La religione*, pronta da quattro anni, potrà essere pubblicata l'anno prossimo, anticipando (e, in caso, sostituendo) il quinto volume dell'opera *L'Uomo*. — La presente Memoria svolge gli Articoli 107-120 dello scritto programmatico *L'Uomo* (nel volume *Filosofi italiani contemporanei*, a cura di M. F. Sciacca, Milano, Marzorati, 1946[2]). — Del presente lavoro esiste un'altra stesura, molto più breve, inedita e condotta diversamente. Di tale *diversa* stesura, il primo capitolo è uscito, nella traduzione spagnola di Alma Novella Marani, nella « Revista de Educación » di La Plata, Luglio-Agosto 1960, e il secondo capitolo nella « Rivista di Estetica », Gennaio-Aprile 1960.

Può esser utile dare qui, come guida per il lettore, un breve *Sommario* della presente Memoria.

Parte Prima.

IL CONCETTO DI FILOSOFIA

Parte Seconda.

LA STRUTTURA PROBLEMATICA DELLA FILOSOFIA

Parte Terza.

I CARATTERI DELLA FILOSOFIA

Poichè il presente scritto chiude l'opera *L'Uomo*, è naturale che vi ritornino i risultati di scritti precedenti. A pp. 15, 16, 18, 49 alludo allo scritto, tuttora inedito, *La religione*, a cui spero di poter dare la veste di una Memoria simile alla presente. A p. 34, allo scritto *Filosofia e storiografia*, ora in *Parerga* (Torino, Edizioni di « Filosofia », 1957). A pp. 63 e 82, al libro *L'io e la ragione* (Brescia, 1947). A p. 82 sgg. al libro *Giudizio e azione* (La Nuova Italia, 1928). A pp. 87 e 102, a « *Sic vos non vobis* », I, Napoli, 1939, e a p. 87 a *La moralità* (Torino, 1950). A p. 124, a *La Scienza* (Torino, 1955). A p. 150, allo scritto *Il momento pascaliano della filosofia* (1942), ora in *Germinale* (Torino, 1951).